





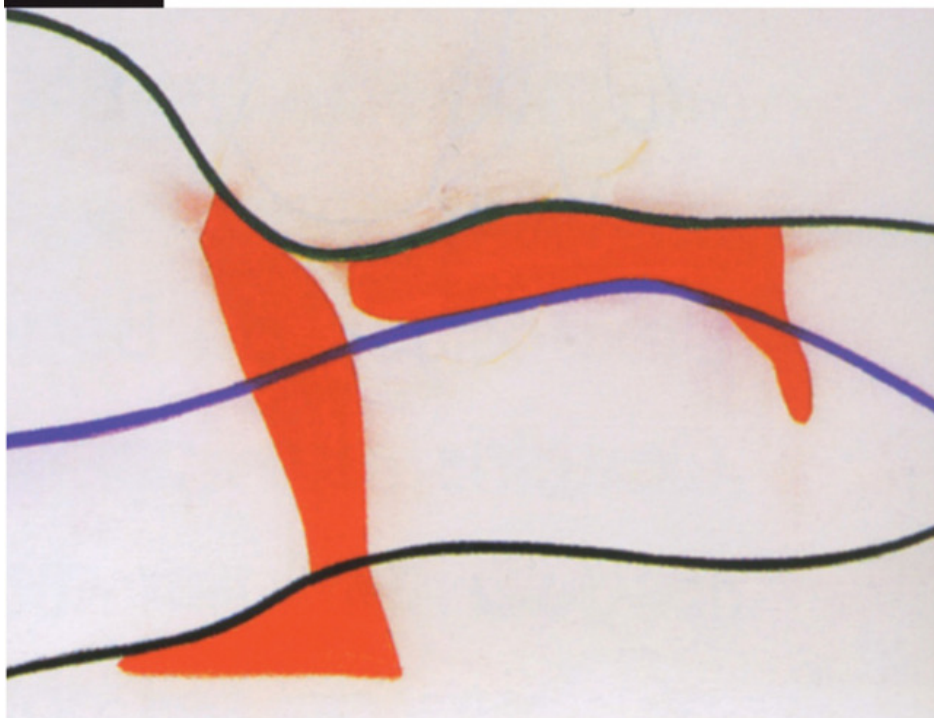
# MICHEL FOUCAULT

## Il coraggio della verità

Il governo di sé e degli altri II  
Corso al Collège de France (1984)

Campi  
del sapere

Feltrinelli



---

Michel Foucault

**IL CORAGGIO DELLA VERITÀ**

Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)

Feltrinelli

---

A cura di Mario Galzigna, Frédéric Gros

Traduzione di Mario Galzigna

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana "Campi del sapere" novembre  
2011

ISBN edizione cartacea: 9788807104756

## Avvertenza

*Foucault ha insegnato al Collège de France dal gennaio 1971 fino alla morte, avvenuta nel giugno 1984 – a eccezione del 1977, in cui egli poté beneficiare di un anno sabbatico. Il titolo della sua cattedra era: “Storia dei sistemi di pensiero”.*

*Tale cattedra fu istituita il 30 novembre 1969, su proposta di Jules Vuillemin, dall’assemblea generale dei professori del Collège de France, in sostituzione della cattedra di Storia del pensiero filosofico, tenuta fino alla sua morte da Jean Hyppolite. La stessa assemblea elesse Michel Foucault, il 12 aprile 1970, come titolare della nuova cattedra.<sup>1</sup> Aveva quarantatré anni.*

*Michel Foucault vi pronunciò la sua lezione inaugurale il 2 dicembre 1970.<sup>2</sup>*

*L’insegnamento al Collège de France obbedisce a regole particolari. I professori hanno l’obbligo di impartire ventisei ore di insegnamento all’anno (possono essere svolte in forma di seminari di tredici ore al massimo).<sup>3</sup> I docenti debbono presentare ogni anno una ricerca originale, e ciò li costringe a rinnovare ogni volta il contenuto del loro insegnamento. La partecipazione ai corsi e ai seminari è del tutto libera; non richiede né iscrizione né titoli di studio. Ma neppure gli insegnanti ne rilasciano alcuno.<sup>4</sup> Nel vocabolario del Collège de France si dice che i professori non hanno studenti ma solo uditori.*

*I corsi di Michel Foucault si svolgevano ogni mercoledì dall’inizio di gennaio alla fine di marzo. Il pubblico, assai numeroso, composto da studenti, insegnanti, ricercatori, curiosi, molti dei quali stranieri, impegnava due anfiteatri del Collège de France. Michel Foucault si è spesso dispiaciuto della distanza tra lui e il suo “pubblico” e del ridotto scambio che la forma del corso rendeva possibile.<sup>5</sup> Avrebbe desiderato*

*un seminario che fosse il luogo di un vero lavoro collettivo, e fece al riguardo numerosi tentativi. Negli ultimi anni, alla conclusione di ogni corso, si dedicava per un po' di tempo a rispondere alle domande degli uditori.*

*Ecco come, nel 1975, un giornalista del "Nouvel Observateur", Gérard Petitjean, cercava di descrivere l'atmosfera che regnava ai suoi corsi:*

*"Quando Foucault entra nell'arena, rapido, quasi scagliandosi, come qualcuno che si stia gettando in acqua, scavalca dei corpi per raggiungere la sedia, allontana i registratori per depositare le sue carte, toglie la giacca, accende una lampada e inizia, a cento all'ora. Voce forte, efficace, amplificata dagli altoparlanti, sola concessione alla modernità di una sala appena illuminata da una luce diffusa da coppe di stucco. Sono disponibili trecento posti e ci sono cinquecento persone incollate, che occupano anche il più piccolo spazio libero [...]. Nessun effetto oratorio, ma tutto è limpido e terribilmente efficace. Neanche la più piccola concessione all'improvvisazione. Foucault ha a disposizione dodici ore all'anno per spiegare, in un corso pubblico, il senso della ricerca che ha condotto durante l'anno precedente. È per questo che concentra al massimo e riempie i margini come quei corrispondenti che hanno ancora troppo da dire e sono già arrivati al termine dello spazio a loro disposizione. 19.15: Foucault si ferma. Gli studenti si precipitano verso la sua cattedra. Ma non per parlargli, bensì per spegnere i loro registratori. Nessuna domanda. Nella calca, Foucault è solo". E Foucault commenta: "Si dovrebbe poter discutere quel che ho proposto. Talvolta, quando il corso non è stato soddisfacente, basterebbe poco, anche solo una domanda, per rimettere tutto a posto. Ma questa domanda non arriva mai. In Francia, l'effetto di gruppo rende impossibile ogni discussione reale. E dato che non c'è nessuna risposta di ritorno, il corso si teatralizza. Con quelli che sono presenti ho allora un rapporto quasi da attore o da acrobata. E quando ho finito di parlare, un sentimento di solitudine totale..."<sup>6</sup>*

*Michel Foucault affrontava il proprio insegnamento come un ricercatore: esplorazioni per un libro a venire, ma anche dissodamento di campi di problematizzazione, che tuttavia*

risultavano formulati come un invito lanciato a eventuali ricercatori futuri. È per questo che i corsi al Collège de France non reduplicano i libri pubblicati. Non ne sono l'abbozzo, anche se taluni temi possono risultare comuni ai libri e ai corsi. Hanno il loro proprio statuto. Procedono da un regime discorsivo specifico nell'insieme degli "atti filosofici" effettuati da Michel Foucault. In particolare, nei corsi egli tenterà di mettere in opera il programma di una genealogia dei rapporti sapere/potere in funzione del quale, a partire dagli inizi degli anni settanta, orienterà il proprio lavoro – in opposizione a quello di una archeologia delle formazioni discorsive che lo aveva fino ad allora orientato.<sup>7</sup>

I corsi avevano anche una funzione nell'attualità. Il pubblico che si recava a seguirli non era solamente avvinto dal racconto che veniva costruito settimana dopo settimana; non era soltanto sedotto dal rigore dell'esposizione; vi trovava anche un tentativo di messa in luce dell'attualità. L'arte di Michel Foucault consisteva nel "diagonalizzare" l'attualità attraverso la storia. Poteva parlare di Nietzsche o di Aristotele, della perizia psichiatrica nel XIX secolo o della pastorale cristiana, ma il pubblico ne traeva sempre un lume sul presente e sugli avvenimenti che gli erano contemporanei. La potenza particolare di Foucault nei suoi corsi dipendeva proprio da questo sottile incrocio tra erudizione profonda, impegno personale e lavoro sull'avvenimento.

Durante gli anni settanta abbiamo assistito allo sviluppo, e al perfezionamento, dei registratori. La cattedra di Michel Foucault ne fu ben presto invasa. Ciò ha così consentito di conservare i corsi (e taluni seminari).

Questa edizione ha assunto come riferimento la parola pubblicamente proferita da Michel Foucault. Essa ne fornisce la trascrizione più letterale possibile.<sup>8</sup> Avremmo voluto consentire la diffusione tale e quale, ma il passaggio dall'orale allo scritto impone un intervento editoriale: è necessario, come minimo, introdurre una punteggiatura e stabilire dei paragrafi. Il principio che ci ha guidati è sempre stato quello di restare il più possibile fedeli al corso effettivamente pronunciato.

*Quando ci è parso indispensabile, le riprese e le ripetizioni sono state soppresse; le frasi interrotte sono state ristabilite e le costruzioni scorrette rettificate.*

*I punti di sospensione segnalano che la registrazione non è udibile. Quando la frase è oscura compare, tra parentesi quadre, una integrazione congetturale o un'aggiunta.*

*Un asterisco a piè di pagina indica le varianti più significative, rispetto a ciò che è stato effettivamente detto, tra quelle contenute nelle note utilizzate da Foucault. Le citazioni sono state verificate e i riferimenti ai testi utilizzati sono stati indicati. L'apparato critico si limita a delucidare i punti oscuri, a esplicitare talune allusioni e a precisare i punti problematici.*

*Per facilitare la lettura, ogni lezione è stata preceduta da un breve sommario che ne indica le principali articolazioni.<sup>9</sup>*

*Il testo del corso è seguito dal riassunto pubblicato nell'Annuaire du Collège de France. Michel Foucault lo redigeva generalmente nel mese di giugno, qualche tempo dopo la fine del corso.*

*Quella era per lui l'occasione per circoscriverne, retrospettivamente, l'intenzione e gli obiettivi. E tali riepiloghi rappresentano la miglior presentazione di ciascun corso.*

*Ogni volume si conclude con una "nota dei curatori" di cui sono responsabili unicamente gli editori di ogni corso: in essa si cerca di fornire al lettore alcuni elementi del contesto di ordine biografico, ideologico e politico, situando il corso all'interno dell'opera pubblicata e indicandone la collocazione all'interno del corpus utilizzato, allo scopo di facilitarne la comprensione e di evitare i controsensi che potrebbero sorgere dall'oblio delle circostanze nelle quali ciascun corso è stato elaborato ed enunciato.*

*Il coraggio della verità (Il governo di sé e degli altri II), corso tenuto nel 1984, è stato curato da Frédéric Gros.*

*Con questa edizione dei corsi al Collège de France, una nuova dimensione dell'"opera" di Michel Foucault risulta pubblicata.*

*Non si tratta, in senso proprio, di inediti, dal momento che questa edizione riproduce la parola proferita pubblicamente da Michel Foucault, con la sola esclusione del supporto scritto che egli utilizzava e che poteva essere anche molto elaborato.*



*Daniel Defert, che possiede le note di Michel Foucault, ha permesso ai curatori di consultarle. Vorremmo qui esprimergli la nostra profonda gratitudine.*

*Questa edizione dei corsi al Collège de France è stata autorizzata dagli eredi di Michel Foucault che hanno voluto così soddisfare la forte pressione esercitata su di loro, tanto in Francia quanto all'estero. E ciò entro incontestabili condizioni di serietà. I curatori hanno cercato di essere all'altezza della fiducia che è stata loro accordata.*

François Ewald e Alessandro Fontana

<sup>1</sup> Foucault aveva concluso l'opuscolo redatto in occasione della sua candidatura con questa formula: "Sarebbe necessario intraprendere la storia dei sistemi di pensiero" (*Titres et travaux*, in *Dits et écrits*, 1954-1988, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, vol. I, p. 846).

<sup>2</sup> Verrà pubblicata dalle edizioni Gallimard nel marzo 1971 col titolo *L'ordre du discours* (tr. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972).

<sup>3</sup> Cosa che Foucault fece sino agli inizi degli anni ottanta.

<sup>4</sup> Nell'ambito del Collège de France.

<sup>5</sup> Nel 1976, nella (vana) speranza di ridurre l'uditorio, Foucault modificò l'ora del corso, che passò così dalle 17.45 pomeridiane alle 9.00 del mattino. Si veda l'inizio della prima lezione (7 gennaio 1976) di *"Bisogna difendere la società"*, a cura di A. Fontana e M. Bertani, Feltrinelli, Milano 1998.

<sup>6</sup> G. Petitjean, *Les grands prêtres de l'Université française*, "Le Nouvel Observateur", 7 aprile 1975.

<sup>7</sup> Cfr., in particolare, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et écrits*, cit., vol. II, p. 137 (tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 30-31).

<sup>8</sup> Sono state in particolare utilizzate le registrazioni effettuate da G. Burlet e da J. Lagrange, oggi depositate presso il Collège de France e l'IMEC.

<sup>9</sup> Alla fine del volume, una "Nota del curatore" darà conto dei criteri e delle soluzioni adottati per questo anno di corso.

Lezione del 1° febbraio 1984

Prima ora

*Strutture epistemologiche e forme aleturgiche - Genealogia dello studio della parrèsia: le pratiche del dire-il-vero su se stessi - Il maître d'existence\* nell'orizzonte della cura di sé - La sua caratterizzazione principale: la parrèsia - Richiamo dell'origine politica della nozione - Doppio valore della parrèsia - Aspetti strutturali: la verità, l'impegno e il rischio - Il patto parresiastico - Parrèsia versus retorica - La parrèsia come modalità specifica del dire-il-vero - Studio differenziale di due altre modalità del dire-il-vero nella cultura antica: la profezia e la saggezza - Eraclito e Socrate.*

[...\*\*] Quest'anno vorrei dare un po' di continuità al lavoro iniziato l'anno scorso attorno al tema della *parrèsia*, del dire-il-vero. Le prossime lezioni saranno forse un po' scucite, dato che riguardano alcuni aspetti che in qualche modo vorrei esaurire, per ritornare, dopo questo *trip* greco-latino durato parecchi anni,<sup>1</sup> a un certo numero di problemi attuali che tratterò nella seconda parte del corso, oppure, eventualmente, nella cornice di un seminario di lavoro.

A questo punto vi ricorderò una cosa. Sapete che i corsi del Collège sono e devono essere, in termini di regolamento, corsi pubblici. È dunque assolutamente vero che chiunque, cittadino francese o meno, ha il diritto di venire ad ascoltarli. In questi corsi pubblici, i professori del Collège hanno l'obbligo di mettere regolarmente al corrente gli uditori delle loro ricerche. Questo principio pone comunque dei problemi e solleva un certo numero di difficoltà, dal momento che le possibili attività di ricerca implicano sempre di più un lavoro collettivo, e questo soprattutto per questioni come quelle da me trattate in passato, a cui vorrei ora ritornare: cioè l'analisi di alcune pratiche e di alcune istituzioni della società moderna.

Un lavoro collettivo può naturalmente essere svolto solo nella cornice di un seminario chiuso e non in una sala come questa, con un pubblico così numeroso.<sup>2</sup> Non ve lo nascondo: porrò il problema di sapere se sia possibile – e se possa essere istituzionalmente accettabile – che il lavoro da me svolto qui venga ripartito tra lezioni pubbliche (le quali rientrano nel mio mestiere e nei vostri diritti) e lezioni riservate a piccoli gruppi di lavoro, formati da studenti o da ricercatori maggiormente specializzati nelle questioni da studiare. In qualche modo, le lezioni pubbliche sarebbero la versione essoterica del lavoro un po' più esoterico portato avanti in gruppo. In ogni caso, non so quante lezioni pubbliche farò e fino a quando potrò farle. A questo punto, se volete, imbarchiamoci, e poi si vedrà.

Quest'anno vorrei continuare lo studio del *parlar-franco*, della *parrësia* come modalità del dire-il-vero. Per coloro che non erano presenti l'anno scorso, ricordo l'idea generale. È assolutamente vero che è interessante e importante analizzare nella loro specificità le strutture caratteristiche dei differenti discorsi che si propongono e che vengono recepiti come discorsi veri. Grosso modo, l'analisi di queste strutture la si potrebbe chiamare un'analisi epistemologica. D'altra parte mi è sembrato egualmente interessante analizzare, nelle sue condizioni e nelle sue forme, il tipo d'atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta*, e con questo intendo dire: si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità. Non si tratterebbe assolutamente di analizzare quali siano le forme del discorso ritenuto vero. Si tratterebbe invece di analizzare in quale forma, nel suo atto del dire-il-vero, l'individuo si costituisce egli stesso – ed è costituito dagli altri – come soggetto che pronuncia un discorso di verità: in quale forma colui che dice il vero si presenta ai propri occhi e agli occhi degli altri; in quale forma, dunque, il soggetto che dice la verità si manifesta. In contrapposizione con l'analisi delle strutture epistemologiche, potremmo denominare quest'ambito lo studio delle forme “aleturgiche”. Utilizzo qui un termine che avevo già commentato l'anno scorso o due anni fa. Etimologicamente, l'alleturgia sarebbe la produzione della verità: l'atto attraverso il quale la verità si manifesta.<sup>3</sup> Lasciamo dunque da parte le analisi della “struttura epistemologica” e analizziamo un po' le

“forme aleturgiche”. È all’interno di questo quadro che studio la nozione e la pratica della *parrēsia*, ma vorrei ricordare a chi non era presente l’anno scorso come sono arrivato a questo problema. Vi sono arrivato a partire dalla vecchia questione – presente proprio nel cuore della tradizione filosofica occidentale – dei rapporti tra soggetto e verità; è una questione che ho sollevato e che mi è stata trasmessa anzitutto nei suoi termini classici, abituali, tradizionali; vale a dire: a partire da quali pratiche e attraverso quali tipi di discorso si è cercato di dire la verità sul soggetto? E quindi: a partire da quali pratiche, attraverso quali tipi di discorso si è cercato di dire la verità sul soggetto folle o sul soggetto delinquente?<sup>4</sup> A partire da quali pratiche discorsive il soggetto che parla, che lavora e che vive è stato costituito come oggetto di un sapere possibile?<sup>5</sup> Ho cercato di attraversare interamente, per un certo periodo, questo campo di studi.

Ho quindi cercato di prendere in considerazione questa stessa questione dei rapporti soggetto/verità entro un’ottica differente: non quella del discorso attraverso il quale sarebbe possibile dire la verità sul soggetto, ma quella del discorso di verità su se stesso che il soggetto può fare ed è capace di fare all’interno di un certo numero di forme culturalmente riconosciute e tipizzate, quali ad esempio la confessione e l’esame di coscienza; trovava spazio, in quest’ambito, l’analisi dei discorsi veri che il soggetto elabora su se stesso, la cui importanza è stata facilmente constatata sia nelle pratiche penali sia nel campo di studi, da me esplorato, relativo all’esperienza della sessualità.<sup>6</sup>

Nei corsi degli anni precedenti, questa tematica – questa problematica – mi ha spinto ad analizzare storicamente le pratiche del dire-il-vero su se stessi. Sviluppando questa analisi mi sono accorto di qualcosa che non mi aspettavo assolutamente. Per essere più precisi, dirò che è facile constatare quanto grande sia stata l’importanza del principio “bisogna dire il vero su se stessi” in tutta la morale antica e in tutta la cultura greco-romana. Per dimostrare e illustrare questa importanza, si possono citare delle pratiche che venivano raccomandate con grande frequenza, costanza e continuità: ad esempio la pratica dell’esame di coscienza, prescritto dai pitagorici o dagli stoici, che si ritrova in Marco

Aurelio<sup>7</sup> e che Seneca ha ampiamente sviluppato. Possiamo anche citare alcune pratiche – come le corrispondenze e gli scambi di lettere morali e spirituali – di cui Seneca, Plinio il Giovane, Frontone e Marco Aurelio ci forniscono l'esempio.<sup>8</sup> Sempre allo scopo di illustrare il principio “bisogna dire il vero su se stessi”, si possono citare anche altre pratiche, forse meno conosciute, che hanno lasciato un minor numero di tracce: ad esempio quei carnet di appunti, quella sorta di diari che gli individui erano esortati a scrivere per favorire il raccoglimento e la meditazione attorno alle esperienze vissute o alle letture affrontate, oppure per raccontare a se stessi, al risveglio, i propri sogni.<sup>9</sup>

Siamo qui di fronte – in modalità alquanto evidenti, molto diffuse e abbastanza facili da individuare nella cultura antica – a tutto un gioco di pratiche che implicano il dire-il-vero su se stessi. Queste pratiche non sono certamente sconosciute, e non ho assolutamente la pretesa di dire che le ho scoperte. Non è questa la mia intenzione. Credo tuttavia che vi sia una certa tendenza ad analizzare queste forme di pratica del dire-il-vero su se stessi rapportandole, in qualche maniera, a un asse centrale che consiste ovviamente – tesi del tutto legittima – nel principio socratico del “conosci te stesso”: si vede dunque in queste pratiche l'illustrazione, la realizzazione e l'esemplificazione concreta del principio dello *gnōthi seauton*. Credo però che sarebbe interessante ricollocare queste pratiche – quest'obbligo, questa incitazione a dire il vero su se stessi – in un contesto più ampio, definito da un principio di cui lo stesso *gnōthi seauton* non è che un'implicazione: un principio – quello della *epimeleia heautou* (del prendersi cura di sé, del dedicarsi a se stessi)<sup>10</sup> – che ho cercato di far emergere, mi sembra, nel corso di due anni fa. Proprio questo principio (*epimelē seautōu*: occupati di te stesso) – questo precetto così arcaico della cultura greco-romana, associato con grande regolarità (nei testi platonici e più precisamente nei dialoghi socratici) allo *gnōthi seauton* – ha dato luogo, credo, allo sviluppo di quella che si potrebbe chiamare una “cultura di sé”,<sup>11</sup> al cui interno, come possiamo constatare, un gioco di pratiche di sé è stato compiutamente formulato, sviluppato, trasmesso ed elaborato. È studiando queste pratiche di sé, come quadro storico entro cui si è sviluppata l'ingiunzione

“bisogna dire il vero su se stessi”, che ho visto profilarsi, in qualche modo, un personaggio, presentato con grande costanza come il partner indispensabile, in ogni caso come il supporto pressoché necessario di quest’obbligo di dire il vero su se stessi. In termini più chiari e più concreti, dirò questo: non è necessario aspettare il cristianesimo e l’istituzionalizzazione, agli inizi del XIII secolo, della confessione<sup>12</sup> – non è necessario aspettare, con la chiesa romana, l’organizzazione e la realizzazione di un potere pastorale<sup>13</sup> – perché la pratica del dire-il-vero su se stessi si appoggi e faccia appello alla presenza dell’altro: l’altro che ascolta, che intima di parlare, che parla lui stesso. Nella cultura antica – ben prima del cristianesimo, dunque – il dire-il-vero su se stessi è stata un’attività comune a molti, un’attività svolta assieme ad altri: è stata, ancora più precisamente, un’attività condivisa con un *altro*, una pratica a due. È su questo *altro*, necessariamente presente nella pratica del dire-il-vero su se stessi, che la mia attenzione si è trattenuta e soffermata.

La presenza e lo statuto di questo *altro*, così necessario affinché io possa dire il vero su me stesso, pongono chiaramente un certo numero di problemi non tanto facili da analizzare: se infatti è vero che questo *altro*, così necessario al dire-il-vero su se stessi, lo conosciamo abbastanza bene all’interno della cultura cristiana, dove assume la forma istituzionale del confessore o del direttore di coscienza – se infatti è altrettanto vero che questo *altro* lo possiamo individuare abbastanza agevolmente anche nella cultura moderna (questo *altro* di cui occorrerebbe forse analizzare in maniera più precisa statuto e funzioni: questo *altro*, sia esso medico, psichiatra, psicologo o psicoanalista, che mi è indispensabile affinché io possa dire il vero su me stesso) –, nella cultura antica, invece, dove nondimeno la sua presenza è molto ben attestata, è proprio necessario riconoscere che lo statuto di questo *altro* è molto più variabile, molto più sfumato, molto meno nettamente stagliato e istituzionalizzato. Nella cultura antica, questo *altro* così necessario affinché io possa dire il vero su me stesso può essere un filosofo di professione ma anche un individuo\* qualsiasi. Ricordatevi, ad esempio, del testo di Galeno sulla cura degli errori e delle passioni, dove

l'autore afferma che per dire la verità su se stessi e per conoscersi si ha bisogno di un *altro*: un *altro* che bisogna andare a recuperare un po' ovunque, purché sia un uomo serio e di una certa età.<sup>14</sup> Può essere un filosofo di professione. Può essere un tizio qualsiasi. Può essere un professore, che faccia più o meno parte di una struttura pedagogica istituzionalizzata (Epitteto dirigeva una scuola),<sup>15</sup> ma può essere un amico personale o un amante. Per un giovane che non ha ancora pienamente raggiunto la maturità – che non ha ancora compiuto le scelte di vita fondamentali, che non è ancora del tutto padrone di se stesso –, può essere una guida provvisoria. Ma l'*altro* di cui si è parlato può anche essere un consigliere permanente che segue qualcuno lungo tutta la sua esistenza, accompagnandolo fino alla morte. Ricordate, ad esempio, Demetrio il Cinico, che era il consigliere di Trasea Peto: consigliere di quest'uomo così importante nella vita politica romana fino alla morte, fino al gesto del suicidio; Demetrio ha infatti assistito al suicidio di Trasea Peto e lo ha sostenuto fino all'ultimo respiro, seguendo, beninteso, le modalità indicate dal dialogo socratico sull'immortalità dell'anima.<sup>16</sup>

Lo statuto dell'*altro* è dunque variabile. La sua funzione e la sua stessa pratica non possono essere circoscritte e definite facilmente, dato che per certi aspetti riguardano la pedagogia e ad essa si appoggiano, ma consistono anche in una direzione dell'anima. Questo *altro* può anche essere una sorta di consigliere politico. Ma tale ruolo si metaforizza in ugual misura – e forse si manifesta, anche – assumendo la forma di una sorta di pratica medica; infatti si tratta proprio della cura dell'anima<sup>17</sup> e della determinazione di un regime di vita: il quale implica, ovviamente, un regime delle passioni, ma anche un regime alimentare,<sup>18</sup> un modo di vita considerato in tutti i suoi aspetti.\*

Questo *altro* – dato che i suoi profili sono numerosi, dato che è polivalente, dato che il suo stesso ruolo (tra la medicina, la politica e la pedagogia) non è sempre facile da cogliere – possiede o deve possedere una certa qualificazione, per essere effettivamente ed efficacemente il partner del dire-il-vero su se stessi. Questa qualificazione non viene fornita dall'istituzione e non è relativa al possesso o all'esercizio di certi poteri spirituali specifici, come accade nella cultura cristiana, che ha

i suoi confessori o i suoi direttori di coscienza. Non è neppure una qualificazione istituzionale che garantisce un certo sapere (psicologico, psichiatrico, psicoanalitico), come accade nella cultura moderna. La qualificazione necessaria a questo personaggio incerto, un po' fumoso e fluttuante, è una certa pratica, un certo modo di dire che viene propriamente chiamato la *parrēsia*, il parlar-franco.

La nozione costitutiva del personaggio – di questo *altro* che mi è necessario affinché io possa dire il vero su me stesso – è ora divenuta per noi, certamente, abbastanza difficile da afferrare. Ma dopotutto essa ha lasciato molte tracce nei testi latini e greci: sia, in primo luogo – come è ovvio –, attraverso l'occorrenza abbastanza frequente della parola *parrēsia*, sia attraverso i riferimenti a questa nozione anche quando la parola non viene utilizzata. Se ne trovano molti esempi soprattutto in Seneca, dove la pratica della *parrēsia* è assai ben definita da tutto un insieme di descrizioni e di caratterizzazioni, praticamente senza che la parola venga usata, se non altro a causa delle difficoltà incontrate dai latini a tradurre il termine *parrēsia*.<sup>19</sup> Al di là di queste occorrenze della parola o dei riferimenti alla nozione, troviamo anche alcuni testi più o meno interamente dedicati alla nozione di *parrēsia*. Nel I secolo a.C. troviamo il testo – purtroppo quasi interamente perduto – dell'epicureo Filodemo, che aveva scritto un *Peri parrēsias*.<sup>20</sup> C'è poi il trattato di Plutarco – *Come distinguere l'adulatore dall'amico* – interamente dedicato alla *parrēsia*, o piuttosto alle due pratiche contrapposte e conflittuali: da una parte l'adulazione, dall'altra il parlar-franco.<sup>21</sup> Vi è infine il testo di Galeno, al quale poco fa alludevo, sulla cura degli errori e delle passioni, dove tutto uno sviluppo è dedicato alla *parrēsia* e alla scelta di chi viene giustamente qualificato come soggetto che può e deve fare ricorso al parlar-franco affinché un individuo sia in grado, a sua volta, di dire la verità su se stesso e di costituirsi come colui che la dice.<sup>22</sup> È dunque così che sono stato indotto a soffermarmi su questa nozione di *parrēsia* in quanto elemento costitutivo del dire-il-vero su di sé o, più precisamente, in quanto elemento capace di qualificare l'altro che è necessario al gioco e all'obbligo del dire-il-vero su di sé.

Ho avviato l'anno scorso, forse lo ricorderete, l'analisi di



questo parlar-franco e del personaggio capace di servirsi della *parrēsia*, che viene chiamato – la parola compare più tardi – parresiasta (*parrēsiastēs*). Lo studio della *parrēsia* e del *parrēsiastēs* nella cultura di sé in età antica è ovviamente una sorta di preistoria di quelle pratiche che si sono strutturate e sviluppate attorno ad alcune coppie famose: il penitente e il suo confessore, il direttore di coscienza e colui che viene diretto, lo psichiatra e il malato, lo psicoanalista e il paziente. È proprio questa, in un certo senso, la preistoria che ho cercato di studiare.

Bene. Studiando in questa prospettiva la pratica parresiastica come preistoria di queste coppie famose, mi sono però accorto, ancora una volta, di qualcosa che mi ha un po' sorpreso e che non avevo previsto. Per quanto sia importante (soprattutto nella letteratura ellenistica e romana) questa nozione di *parrēsia* nell'ambito della direzione di coscienza, della guida spirituale, del consiglio rivolto alle anime, non si può non riconoscere che la sua origine sta altrove: essenzialmente, fondamentalmente e in prima battuta non la si vede apparire in questa pratica della guida spirituale.

La nozione di *parrēsia* – come ho cercato di mostrarvi l'anno scorso – è anzitutto e fondamentalmente una nozione politica. L'analisi della *parrēsia* come nozione politica mi allontanava un po', ovviamente, da quello che era il mio progetto immediato: la storia antica delle pratiche del dire-il-vero su se stessi. Ma per un altro verso, questo inconveniente veniva compensato dal fatto che la ripresa o l'esordio di un'analisi della *parrēsia* nell'ambito delle pratiche politiche mi avvicinava un po' al tema che, dopotutto, era stato sempre presente entro l'analisi da me avviata attorno ai rapporti tra soggetto e verità: il tema delle relazioni di potere e del loro ruolo all'interno del gioco tra soggetto e verità. Con questa nozione di *parrēsia*, caratterizzata da un radicamento politico e da uno spostamento in ambito morale – con questa nozione, insomma, originariamente radicata nella pratica politica e nella problematizzazione della democrazia e in seguito spostata verso la sfera dell'etica personale e della costituzione del soggetto morale<sup>23</sup> –, si ha la possibilità, per dire le cose molto schematicamente, di porre la questione del soggetto e della verità dal punto di vista della pratica di quello che possiamo

chiamare il governo di sé e degli altri. Ci si ricollega così al tema del governo, che avevo studiato molti anni or sono.<sup>24</sup> Esaminando la nozione di *parrësia*, mi sembra che sia possibile vedere l'intreccio tra l'analisi dei modi di veridizione, lo studio delle tecniche di governamentalità e l'individuazione delle pratiche di sé nelle loro diverse forme.Cogliere l'articolazione tra modi di veridizione, tecniche di governamentalità e pratiche di sé: è ciò che in fondo ho sempre cercato di fare.<sup>25</sup>

Voi vedete che, nella misura in cui si tratta di analizzare i rapporti tra modi di veridizione, tecniche di governamentalità e forme della pratica di sé, la presentazione di simili ricerche come tentativo di ridurre il sapere al potere – di fare del sapere la maschera del potere in strutture nelle quali non vi è posto per il soggetto – non può essere che una pura e semplice caricatura. È invece necessaria un'analisi delle complesse relazioni fra tre elementi distinti che non si riducono gli uni agli altri, che non si assorbono gli uni con gli altri, ma i cui rapporti sono reciprocamente costitutivi. Questi tre elementi sono: i saperi (studiati nella specificità della loro veridizione), le relazioni di potere (studiate non come emanazione di un potere sostanziale e invadente ma come momento interno alle procedure attraverso le quali viene governata la condotta degli uomini), e infine i modi di costituzione del soggetto attraverso le pratiche di sé. È operando questo triplice spostamento teorico che si possono studiare, mi sembra, i rapporti tra verità, poteri e soggetti\* senza mai ridurli gli uni agli altri: dal tema della conoscenza a quello della veridizione, dal tema della dominazione a quello della governamentalità, dal tema dell'individuo a quello delle pratiche di sé.<sup>26</sup>

Dopo aver ricordato questa traiettoria generale, vorrei ora evocare sinteticamente alcuni elementi essenziali che caratterizzano la *parrësia* e il ruolo parresiasistico. Molto brevemente – e rivolgendomi soprattutto, ancora una volta, a quelli che non erano presenti l'anno scorso – ritornerò per qualche minuto su cose già dette, scusandomi con coloro che le hanno già sentite. Vorrei passare poi, il più rapidamente possibile, a un'altra maniera di prendere in considerazione la nozione di *parrësia*.

Etimologicamente, lo ricorderete, la *parrësia* è l'attività che consiste nel dire tutto: *pan rēma*. *Parrësiazesthai* significa

“dire tutto”. Il *parrēsiastēs* è colui che dice tutto.<sup>27</sup> Così, a titolo di esempio, nel discorso *Sull’ambasceria tradita*, Demostene afferma: è necessario parlare con *parrēsia*, senza indietreggiare di fronte a nulla, senza nulla nascondere.<sup>28</sup> Anche nella *Prima Filippica* egli riprende esattamente lo stesso termine e dice: vi esporrò il mio pensiero senza dissimulare nulla.<sup>29</sup> Il parresiasta è colui che dice tutto.

Ma bisogna subito precisare che la parola *parrēsia* può essere utilizzata con due significati. Il significato peggiorativo lo si trova per la prima volta, credo, in Aristofane e poi con grande frequenza anche all’interno della letteratura cristiana. Utilizzata in senso peggiorativo, la *parrēsia* consiste proprio nel dire tutto, cioè qualunque cosa: tutte le idee che vengono in mente, tutto ciò che può essere utile alla causa che si difende, tutto ciò che può servire alla passione o all’interesse di chi parla. Il parresiasta diventa e appare allora un chiacchierone impenitente, uno che non sa trattenersi o che diventa incapace, in ogni caso, di vincolare i propri discorsi a un principio di razionalità e di verità. Di quest’uso peggiorativo della *parrēsia* trovate un esempio in Isocrate: nell’orazione *Busiride*, egli afferma che non bisogna dire tutto riguardo agli dei e che occorre differenziarsi dai poeti, che agli dei hanno attribuito proprio ogni cosa: qualsiasi qualità o qualunque difetto.<sup>30</sup> Allo stesso modo, nel libro VIII della *Repubblica* – vi fornirò tra breve i riferimenti più precisi, quando ritornerò su questo testo – trovate la descrizione della città in una cattiva democrazia: una città radicalmente eterogenea e smembrata, divisa tra interessi diversi, passioni differenti e individui che non si capiscono. Questa cattiva città democratica pratica la *parrēsia*: ognuno può dire di tutto.<sup>31</sup>

Ma la parola *parrēsia* può essere utilizzata anche con un significato positivo. Consiste, in tal caso, nel dire la verità senza dissimulazioni né riserve, senza clausole stilistiche né ornamenti retorici, cioè senza possibili maschere o cifrature. Il “dire tutto” significa, a questo punto, dire la verità senza nascondere nulla, senza nasconderla in alcun modo. Nella *Seconda Filippica*, Demostene dice così che non vuole parlare senza ragione. Non voglio, egli afferma, “abbassarmi alle ingiurie”, muovermi sullo stesso piano, “in condizioni di parità”, restituendo colpo su colpo<sup>32</sup> (si tratta, lo sapete, di

quelle famose dispute in cui qualunque cosa può venire detta, purché possa danneggiare l'avversario ed essere utile alla propria causa). Demostene si differenzia, in questo, dai cattivi parresiasti, i quali dicono qualunque cosa, senza vincolare i loro discorsi alla ragione: egli vuole, al contrario, attraverso la *parrēsia* (*meta parrēsias*), dire il vero (*ta alēthē*: le cose vere). Aggiunge d'altronde: non dissimulerò nulla (*ouk apokrypsomai*).<sup>33</sup> Non nascondere nulla e dire le cose vere significa praticare la *parrēsia*. La *parrēsia* è dunque il "dire tutto": un tutto, però, vincolato alla verità: dire tutto della verità, non nascondere nulla della verità, dire la verità senza mascherarla in nessun modo.

Ma questo non basta, credo, a caratterizzare e a definire la nozione di *parrēsia*. In effetti, perché si possa parlare di *parrēsia* in senso positivo – lasciamo ora da parte i valori negativi della parola – sono necessarie due condizioni supplementari, oltre alla regola vincolante della verità e del dire tutto. Non soltanto è necessario che questa verità rappresenti il parere personale di chi parla; ma bisogna che chi parla la esprima non a fior di labbra, bensì come manifestazione reale di ciò che pensa: ed è in questo senso che egli sarà un parresiasta. Il parresiasta esprime la sua opinione, dice quel che pensa, firma, in qualche modo, la verità che egli stesso enuncia: si lega a tale verità; a essa perciò si vincola e grazie a essa assume degli obblighi. Ma non basta: dopotutto, infatti, un professore, un grammatico, un geometra possono dire – su quello che insegnano, sulla grammatica o sulla geometria – una verità in cui credono e che corrisponde a ciò che pensano. Ciononostante, non si dirà che si tratta, qui, di *parrēsia*. Non si dirà che il geometra o il grammatico sono dei parresiasti perché insegnano le verità in cui credono. Perché ci sia *parrēsia*, lo ricorderete – ho insistito abbastanza su questo l'anno scorso –, bisogna che il soggetto, esprimendo una verità che coincide con la sua opinione, con il suo pensiero, con la sua credenza, assuma un certo rischio: un rischio che riguarda la relazione con il suo interlocutore. Perché vi sia *parrēsia*, bisogna che chi dice la verità apra, introduca e affronti il rischio di ferire l'altro, di irritarlo, di farlo andare in collera e di provocare certi suoi comportamenti che possano spingersi fino alla violenza più estrema. La verità è dunque esposta al

rischio della violenza. Demostene ad esempio, dopo aver dichiarato, nella *Prima Filippica*, di voler parlare con franchezza (*meta parrēsias*), aggiunge: adottando questa franchezza, ignoro quali saranno, per me, le conseguenze di ciò che ho appena detto.<sup>34</sup>

Insomma, perché vi sia *parrēsia*, è necessario che l'atto di verità contenga in primo luogo la manifestazione di un legame fondamentale tra la verità detta e il pensiero di chi l'ha detta, in secondo luogo la messa in discussione del legame tra i due interlocutori (colui che dice la verità e colui al quale questa verità viene detta). Di qui un nuovo aspetto della *parrēsia*; essa implica un certo tipo di coraggio, che nella sua forma minimale consiste in questo: il parresiasta corre il rischio di rompere e di sciogliere la relazione con l'altro che ha reso possibile il suo stesso discorso. In una certa misura, il parresiasta corre sempre il rischio di minare questa relazione che costituisce la condizione di possibilità del suo discorso. Lo si vedrà molto chiaramente, ad esempio, nella *parrēsia* concepita come guida delle coscienze, dove non può esserci tale guida se non vi è amicizia, dove l'uso della verità rischia, per l'appunto, di mettere in discussione e di distruggere la relazione d'amicizia che ha reso nondimeno possibile questo discorso di verità.

Ma questo coraggio può anche assumere, in un certo numero di casi, una forma estrema, quando, a dire il vero, bisognerà non soltanto accettare di mettere in discussione la relazione personale e il rapporto d'amicizia con il proprio interlocutore, ma anche essere spinti – può accadere – a rischiare la propria vita. Quando Platone va a trovare Dionisio il Vecchio – ce lo racconta Plutarco – enuncia un certo numero di verità, dalle quali il tiranno è a tal punto ferito da concepire il progetto – peraltro non realizzato – di uccidere il filosofo. Ma Platone in fondo lo sapeva e ha accettato questo rischio.<sup>35</sup> La *parrēsia* mette dunque a repentaglio non solo la relazione tra chi parla e il destinatario della verità pronunciata, ma anche, al limite, la vita stessa di chi parla, almeno nei casi in cui il suo interlocutore abbia un potere su di lui e non possa sopportare la verità che gli viene detta. Questo legame tra la *parrēsia* e il coraggio è assai ben indicato da Aristotele quando, nell'*Etica nicomachea*, lega quella che egli chiama la *megalopsykhia* (la grandezza d'animo) alla pratica della *parrēsia*.<sup>36</sup>

Ma la *parrēsia* - ed è questo l'ultimo aspetto che vorrei brevemente ricordare - può organizzarsi, svilupparsi e stabilizzarsi attorno a quello che potrebbe essere chiamato un gioco parresiastico. Infatti, da un lato vi è il parresiasta, che dicendo la verità (l'intera verità, su tutto e contro tutto) si assume il rischio di mettere in discussione sia il suo rapporto con l'altro sia la sua stessa vita; dall'altro lato vi è invece il soggetto al quale questa verità viene detta: può essere il popolo riunito in assemblea che delibera sulle migliori decisioni da prendere per il futuro; può essere il Principe, il tiranno o il re a cui bisogna dare dei consigli; può essere l'amico che viene guidato. In ogni caso, tale soggetto - il popolo, il re o l'amico -, se vuole svolgere il ruolo che gli propone il parresiasta dicendogli la verità, deve accettare questa stessa verità, anche se oltraggiosa e in contrasto con le opinioni emerse nell'Assemblea, con le passioni o gli interessi del Principe, con l'ignoranza o l'ottenebramento dell'individuo. Il popolo, il Principe e l'individuo devono accettare il gioco della *parrēsia*: devono parteciparvi e ammettere che è necessario ascoltare chi si assume il rischio di dire loro la verità. Il vero gioco della *parrēsia* verrà così stabilito: proprio a partire da questa sorta di patto, per cui, se il parresiasta dimostra il suo coraggio dicendo la verità su tutto e contro tutto, colui al quale questa *parrēsia* è rivolta dovrà dimostrare la sua grandezza d'animo accettando che gli si dica la verità. Questa sorta di patto tra colui che si assume il rischio di dire la verità e colui che accetta di sentirla sta al cuore di quello che potrebbe essere chiamato il gioco parresiastico.

La *parrēsia* è dunque, in poche parole, il coraggio della verità di colui che parla e si assume il rischio di esprimere, malgrado tutto, l'intera verità che ha in mente; ma è anche il coraggio dell'interlocutore che accetta di accogliere come vera la verità oltraggiosa da lui sentita.

Vedete allora come la pratica della *parrēsia* si contrapponga, parola per parola, a quella che in definitiva è l'arte della retorica. Si può dire molto schematicamente che la retorica - così com'era definita e praticata nell'antichità - è in fondo una tecnica che riguarda il modo di dire le cose ma che non determina in nessun modo i rapporti tra chi parla e ciò che dice. La retorica è un'arte, una tecnica, un insieme di

procedure che permettono a chi parla di dire qualcosa che non corrisponde assolutamente a ciò che pensa, ma che avrà l'effetto, su colui al quale si rivolge, di produrre un certo numero di convinzioni, di provocare un certo numero di condotte, di consolidare un certo numero di credenze. In altre parole, la retorica non implica, tra il soggetto parlante e i contenuti da lui espressi, nessun legame definito dalla credenza. Il buon retore può benissimo dire - ed è in grado di dire - tutt'altra cosa rispetto a ciò che sa, che crede e che pensa. Ma in fin dei conti può dirlo in modo tale che ciò che avrà detto - anche se non è ciò che crede, che pensa e che sa - sarà e diventerà ciò che pensano, credono e credono di sapere coloro ai quali lo ha detto. La retorica, sciogliendo il legame tra colui che parla e ciò che dice, ha tuttavia l'effetto di stabilire un legame costrittivo tra la cosa detta e il soggetto, o i soggetti, a cui viene detta. Da questo punto di vista, come vedete, la retorica è esattamente l'opposto della *parrësia*, che instaura un legame forte, manifesto ed evidente tra chi parla e ciò che egli dice: chi parla deve infatti palesare il suo pensiero e non è ammesso, nella *parrësia*, che si dica altro da ciò che si pensa. La *parrësia* stabilisce dunque un legame forte, necessario e costitutivo tra chi parla e ciò che dice, ma apre - nella forma del rischio - il legame tra chi parla e colui al quale si rivolge, dal momento che, dopotutto, colui al quale ci si rivolge può sempre non accettare ciò che gli viene detto: può respingerlo, può sentirsi ferito, può infine punire chi gli ha detto la verità o vendicarsi di lui. La retorica non implica dunque un legame tra chi parla e ciò che dice, ma punta a instaurare un vincolo costrittivo, di potere, tra ciò che viene detto e colui al quale ci si rivolge. La *parrësia* implica invece un legame forte, costitutivo, tra chi parla e ciò che dice; grazie all'effetto stesso della verità e alle ferite inflitte alla verità, la *parrësia* apre la possibilità di una rottura del legame tra chi parla e colui al quale il parlante si è rivolto. Molto schematicamente, diciamo che il retore è - o può proprio essere, in ogni caso - un mentitore efficace che esercita una costrizione sugli altri. Il parresiasta, al contrario, sarà il dicitore coraggioso di una verità che mette a repentaglio lui stesso e la sua relazione con l'altro.

Tutte queste cose ve le avevo già dette l'anno scorso. Vorrei

ora andare un po' avanti e farvi subito osservare che non è il caso di pensare alla *parrēsia* come a una sorta di tecnica ben definita, in posizione di contrappeso e di simmetria rispetto alla retorica. Non è il caso di credere che vi sia stato, nell'antichità, di fronte al retore che era un professionista, un tecnico, e di fronte alla retorica che era una tecnica e richiedeva un apprendimento, un parresiasta e una *parrēsia* che sarebbero anche [...\*].

Il parresiasta non è un professionista. Allo stesso modo, la *parrēsia* è tutt'altro che una tecnica o un mestiere, anche se ha degli aspetti tecnici. Non è dunque un mestiere: è qualcosa di più difficile da circoscrivere. È un'attitudine, una maniera di fare, una maniera di essere, apparentata con la virtù: è un insieme di procedimenti e di mezzi in vista di un fine e in questo senso, certamente, essa ha a che fare con la tecnica; ma è anche un ruolo utile, prezioso, indispensabile per la città e per gli individui. Piuttosto che una tecnica, come la retorica, la *parrēsia* deve essere caratterizzata come una modalità del dire-il-vero. Per inquadrarla meglio, la si può contrapporre ad altre modalità fondamentali del dire-il-vero presenti nell'antichità ma che potremmo forse ritrovare - con fogge, collocazioni e forme più o meno differenti - in altre società. Anche nella nostra. È possibile definire quattro modalità fondamentali del dire-il-vero a partire dall'antichità, assumendole nella chiarezza, appunto, in cui l'antichità ce le ha consegnate.

In primo luogo c'è il dire-il-vero della profezia. Cerco, qui, non di fare un'analisi di ciò che i profeti dicevano (una qualche analisi della struttura di ciò che veniva detto dai profeti): cerco di esaminare la maniera in cui il profeta si costituisce e viene visto dagli altri come soggetto che dice la verità. Anche il profeta - alla pari, certo, del parresiasta - è ovviamente qualcuno che dice il vero. Fondamentalmente, credo tuttavia che l'aspetto caratteristico del profeta che dice il vero, cioè la sua veridizione, sia la sua postura di mediazione. Per definizione, egli non parla a proprio nome. Parla per trasmettere un'altra voce. La sua bocca serve da intermediario a una voce che viene da un altro luogo. Il profeta trasmette una parola che in genere è la parola di Dio. Articola e pronuncia un discorso che non è il suo. Rivolge agli uomini una verità che



viene da un altro luogo. Anche in un altro senso il profeta funge da intermediario: si colloca infatti tra il presente e il futuro; è colui che svela ciò che il tempo sottrae agli uomini, ciò che nessuno sguardo umano potrebbe vedere, ciò che senza di lui nessun orecchio umano potrebbe sentire. Questo è il secondo aspetto del ruolo intermediario del profeta. Il dire-il-vero profetico è intermediario anche per una terza ragione: in un determinato modo, certo, il profeta svela, mostra e chiarisce ciò che per gli uomini è nascosto, ma per un altro verso – o, piuttosto, nello stesso tempo – non svela senza essere oscuro, non rivela senza avviluppare ciò che dice in una certa forma, che è quella dell'enigma. Di conseguenza, la profezia non fornisce mai, in fondo, prescrizioni univoche e chiare. Non dice la verità in maniera cruda. Non la presenta nella sua pura e semplice trasparenza. Anche quando il profeta dice ciò che bisogna fare, occorre ancora interrogarsi: resta da sapere se si è ben capito, se si è ancora ciechi. Rimane ancora aperto lo spazio per interrogare, esitare, interpretare.

Ora, la *parrësia* si contrappone proprio punto per punto a questi differenti aspetti del dire-il-vero profetico. Il parresiasta, lo vedete bene, si contrappone al profeta nella misura in cui il profeta non parla per se stesso ma parla a nome di qualcun altro e articola una voce che non è la sua. Per definizione, invece, il parresiasta parla a proprio nome. È essenziale che egli formuli la propria opinione, il proprio pensiero, le proprie convinzioni. Deve firmare le sue parole. Questo è il prezzo della sua franchezza. Il profeta non deve essere sincero, ma comunque dice il vero. In secondo luogo, il parresiasta non predice l'avvenire. Rivela e svela, certamente, ciò che l'accecamento degli uomini non può percepire, ma non solleva il velo del futuro. Solleva il velo su ciò che c'è. Il parresiasta non aiuta gli uomini a superare in un certo modo ciò che li separa dal loro avvenire, in funzione della struttura ontologica dell'essere umano e del tempo. Li aiuta nella loro cecità su loro stessi, su quello che sono non in virtù di una struttura ontologica ma in conseguenza di errori, distrazioni o dissipazioni morali, disattenzioni, vigliaccherie e arrendevolezza. Proprio qui – in questo gioco tra l'umano e il suo accecamento radicato in una disattenzione, in un'arrendevolezza, in una vigliaccheria, in una distrazione

morale - il parresiasta esercita la sua funzione: una funzione di disvelamento, molto diversa perciò, lo vedete, dalla funzione del profeta, che si situa nel punto di articolazione tra la finitudine umana e la struttura del tempo. In terzo luogo, il parresiasta - anche qui per definizione - non parla per enigmi, a differenza del profeta. Si esprime invece nella maniera più chiara e più diretta, senza nessun mascheramento, senza nessun ornamento retorico, in modo che le sue parole possano immediatamente assumere un valore prescrittivo. Il parresiasta non lascia nulla all'interpretazione. Certo, lascia qualcosa da fare: al suo interlocutore lascia il duro compito di avere il coraggio di accettare la verità, di riconoscerla e di trasformarla in un principio della sua condotta. Lascia questo compito morale ma non lascia, a differenza del profeta, il difficile dovere di interpretare.

Credo inoltre che sia anche possibile contrapporre il dire-il-vero parresiastico a un'altra modalità del dire-il-vero, che è stata molto importante nell'antichità, forse anche più importante, per la filosofia antica, del dire-il-vero profetico: si tratta della saggezza. Voi sapete che il saggio parla a proprio nome, ed è in questo, d'altronde, che si contrappone al profeta di cui abbiamo appena parlato. Se è vero che questa saggezza gli è stata ispirata da un dio o gli è stata trasmessa da una tradizione, da un insegnamento più o meno esoterico, rimane il fatto che il saggio è presente in ciò che dice, è presente nel suo dire-il-vero. La saggezza che egli formula è proprio la sua saggezza. In ciò che dice, il saggio manifesta il suo modo di essere saggio e in questa misura - anche se esercita una certa funzione di intermediazione tra una saggezza atemporale, tradizionale e la situazione del suo interlocutore - egli non è un semplice portavoce, come può esserlo il profeta. È lui stesso un saggio. È il suo modo di essere saggio in quanto modo d'essere personale che lo qualifica come saggio, che lo qualifica a dare parola al discorso della saggezza. Proprio in questa misura, presente com'è nel suo discorso saggio, egli è molto più vicino al parresiasta che al profeta. Egli coltiva tuttavia la sua saggezza in uno spazio appartato, o almeno riservato, che risulta essenziale, ed è proprio questo a caratterizzarlo, almeno per certi aspetti che possiamo rilevare nella letteratura antica. In fondo, egli è saggio in se stesso e per se stesso e non

ha bisogno di parlare. Non è costretto a parlare. Niente lo obbliga a diffondere la sua saggezza, a insegnarla o a manifestarla. Il che spiega come il saggio, se volete, sia strutturalmente silenzioso. E se parla, è solo perché sollecitato dalle domande di qualcuno, oppure da una situazione d'urgenza della città. Il che spiega anche come le sue risposte possano essere del tutto enigmatiche, lasciando i suoi interlocutori nell'incertezza o nell'ignoranza di ciò che realmente ha detto: in questo, allora, può essere davvero apparentato al profeta. Spesso lo imita e parla come lui. Un altro carattere del dire-il-vero della saggezza: essa dice ciò che è, a differenza della profezia, dove ciò che viene detto corrisponde a ciò che avverrà. Il saggio dice ciò che è, vale a dire l'essere del mondo e delle cose. E se questo dire-il-vero attorno all'essere del mondo e delle cose assume un valore prescrittivo, ciò non accade nella forma di un consiglio legato alla congiuntura, ma nella forma di un principio generale della condotta.

Questi caratteri del saggio possiamo leggerli e riscoprirli tutti in Diogene Laerzio quando scrive il suo ritratto di Eraclito: questo testo, benché tardo, è uno dei più ricchi per abbondanza e varietà di informazioni. In primo luogo Eraclito vive essenzialmente in uno spazio appartato. Rimane in silenzio. E Diogene Laerzio ci ricorda a partire da quale momento e per quali motivi si è consumata la rottura tra Eraclito e gli efesini. Gli efesini avevano esiliato un amico di Eraclito, Ermodoro, perché era più saggio e migliore di loro. Essi avrebbero detto: "Nessuno di noi sia degnissimo; ma se ve n'è uno che tale sia, se ne vada altrove a vivere con altri".<sup>37</sup> Gli efesini non sopportano la superiorità di chi dice il vero. Scacciano il parresiasta. Hanno scacciato Ermodoro, che è stato obbligato a partire: costretto e forzato a quell'esilio che essi facevano subire a chi è capace di dire la verità. Eraclito, da parte sua, ha risposto con un ritiro volontario. Egli afferma: a questo punto, poiché gli efesini hanno punito con l'esilio il loro elemento migliore, tutti gli altri che valgono meno di lui dovrebbero essere messi a morte. Dato che questo non accade, sono io che mi accingo ad andarmene. A questo punto, quando gli si chiede di dare delle leggi alla città, egli si rifiuta, perché - dice - la città è già dominata da una *ponēra politeia* (da una

cattiva costituzione\*). Si ritira dunque, e se ne va – stando a un’immagine divenuta famosa – a giocare agli astragali con i bambini. E replica così a coloro che si indignano vedendolo giocare agli astragali con i bambini: “Perché vi stupite, o canaglie? Forse questo non è meglio che partecipare con voi al governo della città [*meth’hymōn politeuesthai*: che gestire assieme a voi la vita politica; M.F.]”<sup>38</sup>? Si ritira tra i monti, diventando misantropo (*misanthrōpōn*).<sup>39</sup> E “quando gli fu chiesto perché tacesse, rispose: ‘Perché voi possiate chiacchierare’”.<sup>40</sup> Diogene Laerzio riferisce che proprio in quel ritiro scrive il suo Poema in termini volutamente oscuri, in modo che possano leggerlo solo i capaci e in modo che proprio lui, Eraclito, non possa essere disprezzato per il fatto di essere letto da tutti e da chiunque lo voglia.<sup>41</sup>

A questo ruolo – a questa caratterizzazione del saggio, che fondamentalmente tace, parla solo quando lo vuole davvero e si esprime soltanto per enigmi – si contrappongono il personaggio e le caratteristiche del parresista. Sostanzialmente, il parresista non è qualcuno che vive in uno spazio appartato. Al contrario, il suo dovere – il suo obbligo, il suo incarico, il suo compito – è quello di parlare: non ha il diritto di sottrarsi a questo compito. Lo si vedrà molto bene con Socrate, che lo ricorda assai spesso nell’*Apologia*: è il dio che gli ha assegnato la funzione di andare a interpellare gli uomini, di andare a tirarli per la manica ponendo loro delle questioni. E non deserterà questo compito. Benché minacciato di morte, lo porterà a compimento sino all’ultimo respiro.<sup>42</sup> Mentre il saggio mantiene il silenzio e risponde solo con parsimonia, il meno possibile, alle domande che gli vengono rivolte, il parresista, da parte sua, è l’indefinibile, costante e insopportabile interpellatore. Inoltre, mentre il saggio è colui che, proprio sullo sfondo del suo silenzio essenziale, parla per enigmi, il parresista deve invece parlare il più chiaramente possibile. Infine, mentre il saggio dice ciò che è, ma in rapporto all’essere stesso delle cose e del mondo, il parresista, da parte sua, interviene e dice ciò che è, ma in rapporto alla singolarità degli individui, delle situazioni e delle congiunture. Il suo ruolo specifico non è quello di dire l’essere della natura e delle cose. Nell’analisi della *parrësia* si ritroverà sempre questa contrapposizione tra il sapere inutile, da una

parte, che dice l'essere delle cose e del mondo, e il dire-il-vero del parresiasta, dall'altra, che riguarda sempre, mette in discussione e presceglie gli individui e le situazioni per dire ciò che in realtà sono: per dire agli individui la verità su se stessi che si nasconde ai loro stessi occhi; per rivelare a questi individui la loro situazione attuale, il loro carattere, i loro difetti, il valore della loro condotta e le eventuali conseguenze delle decisioni da prendere. Al suo interlocutore, il parresiasta non rivela il suo essere. Gli svela o lo aiuta a riconoscere quello che egli è realmente.

Per finire: la terza modalità del dire-il-vero che è possibile opporre al dire-il-vero del parresiasta è il dire-il-vero del professore, del tecnico, dell'insegnante. Il profeta, il saggio, è colui che insegna.\*

\* Ho preferito mantenere l'espressione francese, semanticamente più densa: *maître d'existence* indica sia colui che insegna a vivere, sia colui che domina, che padroneggia la propria esistenza. Il termine francese *maître*, come è noto, significa sia maestro sia padrone. [N.d.T.]

\*\* Il corso comincia con i seguenti chiarimenti:

- Non ho potuto iniziare il mio corso, come al solito, all'inizio di gennaio. Sono stato malato, realmente malato. Si è sparsa la voce che avevo confuso le date per sbarazzarmi di una parte del mio uditorio. No, no, ero realmente malato. E vi chiedo perciò di scusarmi. Constato d'altronde che il problema del numero dei posti non è stato risolto. L'altra aula non è aperta? Avete chiesto? La risposta è stata categorica?

[risposta che proviene dal pubblico] - Ah, sì.

- Non sarà aperta?

- Sì, se ne viene fatta richiesta.

- Se ne viene fatta richiesta... In questo caso sono davvero dispiaciuto, poiché pensavo che la cosa fosse automatica. Vi dispiacerebbe andare a vedere se non sia possibile fare questo adesso, o eventualmente nell'ora successiva? Detesto farvi venire per lasciarvi in queste disastrose condizioni materiali.

\* Si poteva tradurre *n'importe qui* con "una persona qualsiasi". Ma quando è stato possibile - a parte le poche volte in cui Foucault stesso usa *personne* - ho evitato di ricorrere a questo sostantivo. A *personne* Foucault preferisce nettamente *individu* (per il plurale, usa più volte *les gens*): si tratta di scelte lessicali legate anche alla sua distanza dalle correnti filosofiche francesi del personalismo cristiano e dalle filosofie del soggetto costituente, che assegnano alla "persona" un ruolo centrale e fondatore. [N.d.T.]

\* Allo scopo di evitare inutili appesantimenti, nei passaggi successivi non sono state tradotte alcune qualificazioni, spesso ripetute (come accade normalmente nel linguaggio orale), di "questo altro" (*cet autre*), tra cui, soprattutto, il suo essere necessario al dire-il-vero su se stessi. [N.d.T.]

\* Dato che in francese la pronuncia di queste tre parole è la stessa sia per il singolare sia per il plurale, abbiamo preferito, in armonia con il contesto,

tradurle al plurale, anche se la trascrizione francese ce le restituisce opinabilmente al singolare. Per spiegare queste tre parole – questi tre concetti – Foucault ha appena parlato, in effetti, di tre dimensioni plurali, di tre “elementi distinti”: i “saperi”, le “relazioni di potere” e i “modi di costituzione del soggetto”. [N.d.T.]

\* Michel Foucault viene qui interrotto da una musica pop che proviene da un registratore. Si sentono i rumori di un uditorio che si precipita sul suo apparecchio. M.F.: Credo che vi siate sbagliati. Si tratta almeno di Michael Jackson? Non importa.

\* Uso la traduzione di M. Gigante (cfr. nota \*\*, successiva), più fedele al testo greco. L'espressione greca di Diogene Laerzio – *ponēra politeia*, cioè “cattiva costituzione” – diventa, per Foucault, *un mode de vie politique mauvais*. [N.d.T.]

\*\* Versione italiana di M. Gigante: “E alla fine divenne misantropo e si appartò dall’umano consorzio e trascorreva la vita sui monti, cibandosi di erbe e di verdure”. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari 2004. Dal capitolo I del libro IX, dedicato a Eraclito (vol. II, pp. 352-358), sono tratte le nostre citazioni della versione italiana. [N.d.T.]

\*\*\* Versione italiana di M. Gigante: “L’opera [...] la scrisse a bella posta in uno stile piuttosto oscuro, sì che ad essa si accostassero ‘soltanto’ i capaci e non fosse facile preda del disprezzo del volgo”. [N.d.T.]

\* M.F.: Se volete, ci fermiamo allora per cinque o dieci minuti, perché siete forse un po’ stanchi: alcuni di ascoltare, altri di non sentire, alcuni di essere seduti, altri di rimanere in piedi. Io, in ogni caso, sono stanco di parlare. Ci ritroviamo tra poco, d’accordo? Cercherò di terminare verso le undici e un quarto. Grazie.

## Note

Nella presente edizione le note del curatore francese, Frédéric Gros, sono state collocate alla fine di ogni lezione, rispettando così la scelta dell’edizione Gallimard-Seuil. Fanno corpo con queste note sia alcune nostre aggiunte, sia le citazioni di versioni italiane già editate dei passi riportati in traduzione francese. Abbiamo messo tra parentesi quadre queste aggiunte e queste citazioni. Non è stata perciò alterata la numerazione originaria delle note di Gros. Citando le versioni italiane con testo a fronte, abbiamo indicato, per comodità del lettore, le pagine in lingua originale e anche le pagine tradotte. Dei passi che ci vengono restituiti in versione francese – da Foucault nel testo e da Gros nelle note a fine capitolo – abbiamo riportato, ovviamente, soltanto le traduzioni italiane esistenti. Solo rare volte, in assenza di versioni italiane editate, abbiamo fornito al lettore traduzioni italiane che poggiano anche sulle versioni francesi utilizzate da Foucault e da Gros. Quando le versioni italiane editate da noi riportate ci sono sembrate insoddisfacenti o dissonanti rispetto al testo e al commento di Foucault, abbiamo inserito qualche variante tra parentesi quadre.

A fondo pagina, contrassegnate da asterisco, compaiono sia alcune nostre note esplicative (indicate, secondo l’uso corrente, in quanto note del traduttore, con la sigla [N.d.T.]), sia le note del curatore francese (contenenti,

per lo più, varianti ricavate dai manoscritti di Foucault o dichiarazioni dello stesso Foucault estranee al testo della lezione e introdotte dalle iniziali del suo nome: M.F.). Nel corso del testo, accade a volte che la citazione di un autore venga interrotta da un commento di Foucault: in questo caso, rispettando la scelta del curatore francese, abbiamo messo tra parentesi quadre il commento stesso, seguito dalle iniziali M.F.

In questo corso, più che negli altri, sono spesso presenti parole ed espressioni della lingua parlata. Nella traduzione, il più possibile fedele, si è posta molta attenzione, oltre che alle necessità specifiche della lingua italiana, alle esigenze di comprensione del testo e alla sua leggibilità. [Avvertenza del Traduttore]

1 Foucault dedica i suoi corsi al Collège de France al pensiero antico dal mese di gennaio del 1981: “Subjectivité et vérité”, cfr. il riassunto in *Dits et écrits, 1954-1988*, 4 voll., a cura di D. Defert e F. Ewald, con la collaborazione di J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. IV, pp. 213-218 [trad. it. di A. Pandolfi e A. Serra, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 97104; cfr. anche l'edizione francese dei riassunti in un volume a sé stante: *Résumé des cours, 1970-1982*, Julliard, Paris 1989, pp. 131-142. D'ora in poi citeremo l'edizione appena menzionata di *Dits et écrits* con le iniziali DE, seguite dal numero romano indicante il volume].

2 Durante l'anno precedente, di fronte alle stesse difficoltà, Foucault aveva già perorato la costituzione, parallelamente al corso principale, di un piccolo gruppo di lavoro formato esclusivamente da ricercatori con temi di lavoro affini; cfr. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983* [d'ora in poi verrà citato come GVT], a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2008, pp. 3 (lezione del 5 gennaio 1983) e 68 (lezione del 12 gennaio) [trad. it. a cura di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11 e 75].

3 Sul concetto di aleturgia cfr. le lezioni al Collège de France del 23 e 30 gennaio 1980 (“forgiando, a partire da *alêthourgês*, la parola fittizia *alêthourgia*, si potrebbe chiamare ‘aleturgia’ (manifestazione di verità) l'insieme dei procedimenti possibili, verbali o non verbali, attraverso i quali si mette in luce ciò che viene stabilito come vero, in contrapposizione al falso, al nascosto, all'indicibile, all'imprevedibile, all'oblio. Si potrebbe chiamare ‘aleturgia’ questo insieme di procedimenti e dire che non vi è esercizio del potere senza un qualcosa come un'aleturgia”, lezione del 23 gennaio).

4 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961 (Gallimard, Paris 1972); *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975 [trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963, 19762; *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976].

5 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966 [trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967]. Per una presentazione analoga dell'analisi del “soggetto che parla, che lavora, che vive”, cfr. la voce “Foucault”, in DE, IV, p. 633.

6 La medesima presentazione sistematica della propria opera nella forma di un trittico la si ritrova nella prima lezione del 1983: GVT, pp. 4-7 [trad. it. cit., pp. 11-16].

7 Sull'esame di coscienza come esercizio spirituale cfr. la lezione del 24 marzo 1982 in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de*

*France, 1981-1982*, a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2001, pp. 460-464, e anche, ivi, la lezione del 27 gennaio, pp. 157-158 [trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 428-433 e pp. 144-146].

<sup>8</sup> Sulla corrispondenza come esercizio spirituale cfr. ivi, le lezioni del 20 e del 27 gennaio 1982, pp. 86-87, 146-149 e 151-157 [trad. it. cit., pp. 79-80, 132-136 e 138-145].

<sup>9</sup> Sugli *hypomnēmata* e su altri esercizi di scrittura cfr. ivi, lezione del 3 marzo 1982, pp. 341-345 [trad. it. cit., pp. 318-323], e anche “L'écriture de soi”, in *DE*, IV, pp. 415-430.

<sup>10</sup> Cfr. *L'herméneutique du sujet*, cit., le lezioni del gennaio 1982 [trad. it. cit., pp. 37-146].

<sup>11</sup> Su questo concetto cfr. ivi, la lezione del 3 febbraio 1982, pp. 172-173 [trad. it. cit., pp. 156-158]. Si potrà anche consultare l'articolo di P. Hadot, nel volume *Michel Foucault philosophe* (Rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988), a cura dell'Association pour le Centre Michel Foucault, Seuil, Paris 1989.

<sup>12</sup> Su questa storia cfr. la lezione del 19 febbraio 1975, in M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Gallimard-Seuil, Paris 1999, pp. 161-171 [trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 156-166]. Cfr. anche *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, “L'incitation au discours” [trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 19-36].

<sup>13</sup> Su questo concetto cfr. la lezione del 22 febbraio 1978, in M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, a cura di M. Senellart, Gallimard-Seuil, Paris 2004 [trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 122-141]. Cfr. anche *Omnes et singulatim*, in *DE*, IV, pp. 136-147 [trad. it. a cura di O. Marzocca, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001].

<sup>14</sup> Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. fr. di R. Van der Elst, Delagrave, Paris 1914 [Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Marsilio, Venezia 1984]. Per l'analisi di questo testo da parte di Foucault cfr. *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 378-382 [trad. it. cit., pp. 352-357] e la lezione del 12 gennaio 1983, in *GVT*, pp. 43-45 [trad. it. cit., pp. 50-51].

<sup>15</sup> Sull'organizzazione della scuola di Epitteto cfr. la lezione del 27 gennaio 1982, in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 133-137 [trad. it. cit., pp. 122-127].

<sup>16</sup> Su questo personaggio cfr. ivi, pp. 137-138 [trad. it. cit., pp. 122-123].

<sup>17</sup> Su questa dimensione “medica” della cura dell'anima cfr. le precisazioni di Foucault nella lezione del 20 gennaio 1982, ivi, pp. 93-96 [trad. it. cit., pp. 88-91].

<sup>18</sup> Cfr. il capitolo “Du régime en général”, in M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984 [trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 103-112].

<sup>19</sup> Sulla *libertas* (traduzione latina di *parrësia*) in Seneca cfr. la lezione del 10 marzo 1982, in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 382-388 [trad. it. cit., pp. 357-364].

<sup>20</sup> Per una prima analisi del trattato di Filodemo cfr. ivi, pp. 370-374 [trad. it.



cit., pp. 346-351] e la lezione del 12 gennaio 1983, in *GVT*, pp. 45-46 [trad. it. cit., pp. 52-53].

<sup>21</sup> Cfr. già, su questo testo, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 357-358 [trad. it. cit., pp. 333-334] e la lezione del 2 marzo 1983, in *GVT* [trad. it. cit., pp. 286-307].

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, nota 14.

<sup>23</sup> Per la storia di questa “derivazione”, cfr. la lezione del 2 marzo 1983, in *GVT*, pp. 277-282 [trad. it. cit., pp. 288-293].

<sup>24</sup> Cfr. *Sécurité, territoire, population*, cit. [trad. it. cit.].

<sup>25</sup> Per un’analoga presentazione della *parrêsia* come nodo dei tre grandi assi della ricerca cfr. *GVT*, p. 42 [trad. it. cit., p. 49].

<sup>26</sup> Per una “versione lunga” della presentazione del suo metodo cfr. l’inizio della lezione del 5 gennaio 1983, ivi, pp. 3-8 [trad. it. cit., pp. 11-16].

<sup>27</sup> Cfr. le prime definizioni nel marzo 1982, in *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 348 [trad. it. cit., p. 326], e nel gennaio 1983, in *GVT*, pp. 42-43 [trad. it. cit., pp. 49-50].

<sup>28</sup> Démosthène, *Plaidoyers politiques*, vol. III, trad. fr. di G. Mathieu, Les Belles Lettres, Paris 1972, § 237, p. 96 [Demostene, *Sull’ambasceria tradita*, a cura di I. Labriola, in *Discorsi e lettere*, vol. II, Utet, Torino 2000, p. 373: “È inevitabile, Ateniesi, parlare con libertà senza alcuna riserva”].

<sup>29</sup> Démosthène, *Première Philippique*, in *Harangues*, vol. I, trad. fr. di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1965, § 50, p. 49 [Demostene, *Prima Filippica*, in *Discorsi e lettere*, vol. I, a cura di L. Canfora, Utet, Torino 1991<sup>2</sup>, p. 211: “Così ora vi ho detto tutto in piena chiarezza, senza sottintesi”].

<sup>30</sup> Isocrate, *Busiris*, in *Discours*, vol. I, trad. fr. di G. Mathieu e E. Brémond, Les Belles Lettres, Paris 1972, § 40, p. 198 [Isocrate, *Busiride*, in *Opere*, vol. I, a cura di M. Marzi, Utet, Torino 1991, p. 535: “Per dare poi poco peso alla sfrenata libertà di parola contro gli dei (*tês d’eis tous theous parrêsias oligôrêsomen*)”].

<sup>31</sup> Per una prima analisi di questo passaggio cfr. Platon, *La République*, libro VIII, 557a-b sgg. [Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2007, pp. 970-972] e la lezione del 9 febbraio 1983, in *GVT*, pp. 181-185 [trad. it. cit., pp. 191-195].

<sup>32</sup> Démosthène, *Seconde Philippique*, in *Harangues*, vol. II, trad. fr. di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1965, § 32, p. 34 [Demostene, *Seconda Filippica*, in *Orazioni*, trad. it. di I. Sarini, Rizzoli, Milano 2007<sup>2</sup>, pp. 292-293: “Non per abbassarmi alle ingiurie e avere la possibilità di parlare davanti a voi in condizioni di parità”].

<sup>33</sup> Démosthène, *Seconde Philippique* [erroneamente, nel testo francese, si attribuisce questo passaggio alla *Première Philippique*], cit., § 31, p. 34 [Demostene, *Seconda Filippica*, cit., pp. 291-293: “Sì, per gli dei, io dirò liberamente al vostro cospetto la verità e non la celerò (*egô nê tous theous talêthê meta parrêsias erô pros homas kai ouk apokrypsômai*)”].

<sup>34</sup> Démosthène, *Première Philippique*, cit., § 51, p. 49 [Demostene, *Prima Filippica*, in *Orazioni*, cit., pp. 182-185: “Ora, pur ignorando cosa mi accadrà in seguito a questo discorso...”].

<sup>35</sup> Su questa storia e sulla sua analisi sviluppata da Foucault in termini di *parrêsia* cfr. la lezione del 12 gennaio 1983, in *GVT*, pp. 47-52 [trad. it. cit., pp. 54-59].

<sup>36</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, libro IV, 1124b, 26-29, trad. fr. di R.A.

Gauthier e J.-Y. Jolif, Éd. Peeters, Louvain 1958, vol. I.2, p. 106 [Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 92: “È necessario poi che egli manifesti apertamente sia le sue inimicizie sia le sue amicizie: infatti il dissimulare è proprio di chi ha paura. E deve preoccuparsi più della verità che dell’opinione, e parlare e agire apertamente. Egli infatti parla liberamente, non avendo riguardo di nessuno”].

<sup>37</sup> “Héraclite”, in Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. II, cura e trad. fr. di R. Genaille, Garnier-Flammarion, Paris 1965, p. 163 (cfr. anche Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. a cura di M.-O. Goulet-Cazé, Le Livre de poche, Paris 1999, libro IX, § 2, p. 1048) [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. II, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>6</sup>, libro IX, *Eraclito*, pp. 352-358].

<sup>38</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>39</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>40</sup> Ivi, p. 167 (cfr. anche la trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, libro IX, § 12, p. 1056) [trad. it. cit., p. 356].

<sup>41</sup> Ivi, p. 165 (cfr. anche la trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, libro IX, § 5, p. 1050) [trad. it. cit., p. 354].

<sup>42</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 30b, trad. fr. di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1970, p. 157 [Platone, *Apologia di Socrate*, trad. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 55].

Lezione del 1° febbraio 1984

Seconda ora

*Il dire-il-vero del tecnico – Oggetto del dire-il-vero parresiastico: l'êthos – La composizione delle quattro modalità del dire-il-vero in Socrate – Il dire-il-vero filosofico come articolazione delle funzioni di saggezza e di parrèsia – La Predicazione e l'Università nel Medioevo – Una nuova combinatoria delle modalità del dire-il-vero – La configurazione delle quattro modalità di veridizione nell'epoca moderna.*

[...\*] In un primo momento avevo dunque cercato di segnalare relazioni e differenze tra il modo di dire il vero parresiastico e il modo profetico, per soffermarmi poi sul modo di dire il vero della saggezza. In maniera molto schematica e allusiva, vorrei ora indicare alcuni rapporti che possiamo intravedere tra la veridizione parresiastica e la veridizione di colui che insegna: preferirei dire, in fondo, del tecnico. I personaggi spesso evocati da Platone nei suoi dialoghi socratici o in altri dialoghi – il medico, il musicista, il calzolaio, il falegname, il maestro d'armi, il ginnasiarca\*\* – sono in possesso di un sapere caratterizzato come *tekhnē*, come saper-fare: un sapere che implica cioè conoscenze che si concretizzano in una pratica e che per essere apprese richiedono non soltanto nozioni teoriche ma anche un insieme di esercizi, di *askēsis* e di *meletē*.<sup>1</sup> Tali personaggi sono detentori di questo sapere: lo professano e sono capaci di insegnarlo agli altri. Il tecnico – che è in possesso di una *tekhnē*, che l'ha appresa e che è capace di insegnarla – è qualcuno che, differenziandosi, beninteso, dal saggio, è tenuto a dire il vero o, in ogni caso, a formulare quel che sa e a trasmetterlo agli altri. Questo tecnico, dopotutto, ha un certo dovere di parola. In una certa maniera, è tenuto a esprimere il sapere che possiede e la verità che conosce, dato che questo

sapere e questa verità si collegano a un insieme di metodi e di insegnamenti tradizionali.\* È evidente che quest'uomo della *tekhnē* non avrebbe potuto imparare nulla, oggi non saprebbe assolutamente nulla, oppure saprebbe poche cose, se prima di lui non ci fosse stato un tecnico (*tekhnitēs*) che lo ha istruito: un tecnico di cui è stato allievo e che è stato suo maestro. Così come egli non avrebbe imparato nulla se qualcuno non gli avesse detto ciò che sapeva prima di lui, allo stesso modo è necessario che egli trasmetta il suo sapere se non vuole che muoia dopo di lui.

Questo principio di un obbligo di parola, assente nel saggio ma presente nel parresiasta, appartiene dunque all'idea di qualcuno che possieda un sapere concepito come *tekhnē*, che lo abbia ricevuto e che si accinga a trasmetterlo. Ma si vede bene che in questa trasmissione del sapere, in questo dire-il-vero che egli ha ricevuto e che si accinge a trasmettere, il professore – l'uomo della *tekhnē*, del saper-fare e dell'insegnamento – non corre alcun rischio, ed è questo che lo distingue dal parresiasta. Tutti sanno – e io per primo – che per insegnare nessuno ha bisogno di essere coraggioso. Ma colui che insegna stringe un legame – o in ogni caso spera o a volte desidera stringerlo – tra se stesso e chi lo ascolta: un legame relativo al sapere comune, all'eredità, alla tradizione; un legame che può anche essere relativo alla riconoscenza personale o all'amicizia. In ogni caso, in questo dire-il-vero si instaura una filiazione nell'ambito del sapere. Ora, si è visto che il parresiasta, al contrario, corre un rischio. Mette a repentaglio la relazione con il suo interlocutore. Dicendo la verità, ben lungi dall'instaurare con lui questo legame positivo relativo al sapere comune, all'eredità, alla filiazione, alla riconoscenza, all'amicizia, può invece provocare la sua collera, mettersi in urto con il nemico, suscitare l'ostilità della città, spingere il re – se si tratta di un cattivo sovrano e di un tiranno – alla vendetta e alla punizione. In questo rischio, può arrivare al punto di mettere in gioco la sua esistenza: può insomma pagare con la sua stessa vita la verità che ha pronunciato. Diversamente, nel caso del dire-il-vero che riguarda la tecnica, l'insegnamento assicura la sopravvivenza del sapere, mentre chi pratica la *parrēsia* corre il rischio di morire. Il dire-il-vero

del tecnico e del professore unisce e lega. Il dire-il-vero del parresiasta provoca il rischio dell'ostilità, della guerra, dell'odio e della morte. Se inoltre la verità del parresiasta – quando viene ascoltata, quando chi sta di fronte al parresiasta sottoscrive il patto e accetta il gioco della *parrēsia* – può, proprio in questo momento, unire e riconciliare, ciò accade solo dopo che si è aperto un momento essenziale, fondamentale, strutturalmente necessario: la possibilità dell'odio e della lacerazione.

Molto schematicamente, diciamo dunque che il parresiasta non è il profeta, che dice la verità svelando il destino in modo enigmatico e in nome di qualcun altro. Non è il saggio, che dice l'essere e la natura (la *physis*) in nome della saggezza, quando vuole e sullo sfondo del proprio silenzio. Non è il professore, l'insegnante, l'uomo del saper-fare, che dice la *tekhnē* in nome di una tradizione. Non dice dunque né il destino, né l'essere, né la *tekhnē*. Al contrario, nella misura in cui corre il rischio di aprire una guerra con gli altri, il parresiasta mette in gioco il discorso vero di ciò che i greci chiamavano l'*ēthos*. Fa questo parlando a proprio nome e con la massima chiarezza, invece di rinsaldare, come il professore, il legame tradizionale. Fa questo dicendo, alla fin fine, la verità di ciò che è, diversamente dal profeta, che parla in nome di qualcun altro. Fa questo dicendo la verità di ciò che è nella forma singolare degli individui e delle situazioni e non dicendo la verità dell'essere e della natura delle cose.

Il destino ha una modalità di veridizione che si trova nella profezia. L'essere ha una modalità di veridizione che si trova nel saggio. La *tekhnē* ha una modalità di veridizione che si trova nel tecnico, nel professore, nell'insegnante, nell'uomo del saper-fare. L'*ēthos*, infine, ha la sua veridizione nella parola del parresiasta e nel gioco della *parrēsia*. Profezia, saggezza, insegnamento, *parrēsia*: abbiamo qui, io credo, quattro modi di veridizione che implicano anzitutto personaggi differenti, che richiedono inoltre differenti modi di parola, che si riferiscono infine ad ambiti differenti (destino, essere, *tekhnē*, *ēthos*).

Di fatto, attraverso questa individuazione non definisco essenzialmente dei tipi sociali, storicamente distinti. Non voglio dire che nella civiltà antica vi fossero quattro professioni o quattro tipi sociali: il profeta, il saggio, il professore, il

parresiasta. Certo, può capitare che queste quattro grandi modalità del dire-il-vero corrispondano a istituzioni, a pratiche o a personaggi che si possono distinguere abbastanza chiaramente. Una delle ragioni per cui l'esempio dell'antichità è privilegiato è che ci permette proprio di dipanare, in qualche modo, queste diverse modalità del dire-il-vero, questi diversi modi di veridizione. Infatti, nell'antichità ritroviamo tali modi abbastanza ben distinti e incarnati, messi in forma, quasi istituzionalizzati in forme differenti. Avete la funzione profetica, definita e istituzionalizzata con sufficiente nettezza. Il saggio era anch'egli un personaggio abbastanza ben isolato (si pensi alla descrizione di Eraclito). Il professore, il tecnico, l'uomo della *tekhnē*, lo vedete apparire molto nettamente nei dialoghi socratici (i sofisti erano proprio questa sorta di tecnici e di professori che ambivano a una funzione universale). Quanto al parresiasta, egli appare in maniera molto precisa, con un suo profilo specifico – ne ripareremo la prossima volta –, con Socrate, poi con Diogene e con tutta una serie di filosofi. Tuttavia, per quanto distinti siano questi ruoli, bisogna proprio sottolineare che non si tratta, fondamentalmente, di personaggi o di ruoli sociali, anche se è vero che in certi momenti, in certe società o in certe civiltà queste quattro funzioni vengono in qualche maniera sussunte da istituzioni o da personaggi che si differenziano molto nettamente. Tengo a questo assunto, e vorrei insistere: si tratta essenzialmente di modi di veridizione. Capita, e capiterà molto spesso, ancor più spesso dell'inverso, che questi modi di veridizione siano combinati gli uni con gli altri: che li si ritrovi in certe forme del discorso, in certi tipi istituzionali, in certi personaggi sociali che mescolano tra loro i modi di veridizione.

Potete già vedere come Socrate mescoli degli elementi che appartengono all'ambito della profezia, della saggezza, dell'insegnamento e della *parrēsia*. Socrate è il parresiasta.<sup>2</sup> Ma ricordatelo: da chi ha ricevuto la sua funzione di parresiasta, la sua missione di andare a interpellare le persone, di tirarle per la manica dicendo loro "occupati un po' di te stesso"? Dal dio di Delfi e dall'istanza profetica che ha formulato questo verdetto. Quando si è venuti a chiedergli chi è l'uomo più sapiente della Grecia, egli ha risposto: è Socrate. Ed è per onorare questa profezia, per onorare anche il dio di

Delfi che stabilisce il principio “conosci te stesso”, che Socrate ha iniziato la sua missione.<sup>3</sup> La sua funzione di parresiasta non è dunque priva di un qualche rapporto con questa funzione profetica, dalla quale egli tuttavia si differenzia. Allo stesso modo, Socrate, sebbene sia parresiasta, ha una certa relazione con la saggezza. Questa relazione è caratterizzata da parecchi aspetti, che riguardano la sua virtù personale, la sua padronanza di sé, la sua astensione da tutti i piaceri, la sua capacità di resistere a tutte le sofferenze e di astrarsi dal mondo. Ricordatevi la famosa scena di Socrate divenuto insensibile e rimasto immobile, senza più percepire il freddo, quando era soldato e partecipava alla guerra.<sup>4</sup> Non bisogna dimenticare che vi è in Socrate anche questo tratto di saggezza, in un certo senso ancora più importante, rappresentato, malgrado tutto, da un certo silenzio. Socrate, infatti, non parla. Non tiene discorsi. Non dice spontaneamente ciò che sa. Al contrario, egli si definisce come colui che non sa: come colui che, non sapendo e sapendo solo di non sapere, rimarrà riservato e in silenzio, accontentandosi di interrogare. L'interrogazione è proprio una certa maniera, se volete, di mettere assieme al dovere della *parrēsia* (cioè al dovere di interpellare e di parlare) l'atteggiamento riservato, essenziale per il saggio, che, da parte sua, tace. Ma il saggio tace perché sa e ha il diritto di non esprimere il suo sapere, mentre Socrate tacerà dicendo che non sa e andando a interrogare chiunque, a interrogare tutti, alla maniera del parresiasta. Come dunque vedete, anche qui i tratti del parresiasta si combinano con i tratti della saggezza. Vi è infine, certamente, una relazione con il tecnico, con l'insegnante. Il problema socratico è proprio questo: come insegnare la virtù e come indicare e fornire ai giovani le qualità e le conoscenze necessarie sia al ben vivere sia anche al governare come si deve la città? Ricordate l'*Alcibiade*.<sup>5</sup> Ricordate anche la fine del *Lachete* – vi torneremo la prossima volta –, quando Socrate accetta di ricevere i figli di Lisimaco e di Melesia.<sup>6</sup> Socrate è dunque il parresiasta ma, lo ripeto, ha una relazione costante ed essenziale con la veridizione profetica, con la veridizione della saggezza e con la veridizione tecnica dell'insegnamento.

La profezia, la saggezza, l'insegnamento, la tecnica e la *parrēsia* sono dunque da considerare, molto più che come dei

personaggi, come dei modi fondamentali del dire-il-vero. Vi è la modalità che dice in maniera enigmatica ciò che ne è di tutto quello che si nasconde a ogni essere umano. Vi è la modalità che dice in maniera apodittica ciò che ne è dell'essere, della *physis* e dell'ordine delle cose. Vi è la veridizione che afferma in maniera dimostrativa ciò che ne è dei saperi e delle forme del saper-fare. Vi è infine la veridizione che dice in modo polemico ciò che ne è degli individui e delle situazioni. Queste quattro modalità del dire-il-vero sono, io credo, assolutamente fondamentali per l'analisi del discorso, in quanto è proprio attraverso il discorso che si costituisce, per se stesso e per gli altri, il soggetto che dice il vero. Dopo la cultura greca, io credo, il soggetto che dice il vero assume queste quattro forme possibili: è il profeta, il saggio, il tecnico oppure il parresiasta. Potrebbe essere interessante, credo, studiare come queste quattro modalità – che non si identificano, lo ripeto una volta per tutte, con dei ruoli o con dei personaggi – si associno tra loro nelle differenti culture, società o civiltà, nei differenti modi della discorsività, in quelli che potremmo chiamare i differenti “regimi di verità” presenti in ogni società.

Nella cultura greca, tra la fine del v secolo e l'inizio del iv – è ciò che in ogni caso ho cercato di mostrarvi, anche se schematicamente – mi sembra possibile individuare questi quattro grandi modi di veridizione, ben distribuiti in una sorta di rettangolo: quello del profeta e del destino, quello della saggezza e dell'essere, quello dell'insegnamento e della *tekhnē*, quello della *parrēsia* e dell'*ēthos*. Ma se in quell'epoca queste quattro modalità sono così ben decifrabili, separabili e separate le une dalle altre, uno dei tratti che caratterizzano la storia della filosofia antica (forse anche, in generale, la storia della cultura antica) è una tendenza a ricongiungersi e a riunirsi da parte del modo di dire il vero della saggezza e da parte del modo di dire il vero della *parrēsia*; si tratta di una tendenza di questi due modi a legarsi l'uno all'altro in una sorta di modalità filosofica del dire-il-vero: un dire-il-vero molto differente dal dire-il-vero profetico e differente anche dall'insegnamento delle *tekhnai*, del quale la retorica rappresenterà uno degli esempi. In ogni caso, verrà a formarsi e a identificarsi un dire-il-vero filosofico che pretenderà, con un'insistenza sempre più marcata, di dire l'essere o la natura



delle cose: ciò accadrà solo nella misura in cui questo dire-il-vero potrà riguardare con pertinenza, potrà articolare e potrà fondare un dire-il-vero sull'*ēthos* nella forma della *parrēsia*. Si potrà dire, in questo caso, che saggezza e *parrēsia*, ovviamente solo fino a un certo punto, arriveranno a confondersi. In ogni caso, esse saranno come attratte l'una verso l'altra; vi sarà insomma una sorta di fenomeno di gravitazione della saggezza e della *parrēsia*: una gravitazione che si manifesterà in quei famosi personaggi di filosofi che dicono la verità delle cose, ma che dicono soprattutto la loro verità agli uomini lungo tutta la cultura ellenistica e romana, o greco-romana. Ecco qui, se volete, la possibilità di analizzare una storia del regime di verità che riguarda i rapporti tra *parrēsia* e saggezza.

Riprendendo i quattro grandi modi fondamentali di cui vi ho parlato, si potrebbe dire che il cristianesimo medievale ha prodotto altri accostamenti. La filosofia greco-romana aveva accostato la modalità parresiastica e la modalità della saggezza. Nel cristianesimo medievale mi sembra possibile vedere un altro tipo di raggruppamento: quello che collega la modalità profetica con la modalità parresiastica. Dire la verità agli uomini su ciò che sono dopo aver detto il vero sull'avvenire (su ciò che agli uomini è celato in ragione della loro finitudine e della struttura del tempo, su ciò che attende gli uomini e sull'imminenza dell'evento ancora nascosto): in modo molto singolare, queste due modalità sono state accostate in un certo numero di discorsi e anche, del resto, in un certo numero di istituzioni. Penso alla predicazione e ai predicatori, soprattutto ai predicatori del movimento francescano e domenicano, che attraverseranno interamente il mondo occidentale durante tutto il Medioevo, svolgendo un ruolo storico della massima importanza nella perpetuazione – ma anche nel rinnovamento e nella trasformazione – della minaccia all'interno del mondo medievale. In quella società questi grandi predicatori hanno svolto, contemporaneamente, il ruolo del profeta e quello del parresiasta. Chi dice l'imminenza minacciosa del domani, del Regno dell'ultimo giorno, del Giudizio universale o della morte che si avvicina, dice al tempo stesso agli uomini ciò che sono – e lo dice loro francamente, con un atto di completa *parrēsia* –, quali sono i loro peccati, i loro crimini, e in che cosa e come essi devono cambiare il loro modo di essere.

A fronte di tutto ciò, mi sembra che questa società, questa civiltà medievale abbia avuto la tendenza ad accostare due altri modi di veridizione: la modalità della saggezza, che dice l'essere delle cose e la loro natura, e quindi la modalità dell'insegnamento. Dire la verità sull'essere e dire la verità sul sapere: è stato questo il compito di un'istituzione così specifica del Medioevo quanto lo era stata la Predicazione: l'Università. La Predicazione e l'Università sono, mi sembra, istituzioni proprie del Medioevo, nelle quali si vedono raggruppate, a due a due, le funzioni di cui vi ho parlato: funzioni che definiscono un regime di veridizione, un regime del dire-il-vero assai diverso da quello presente nel mondo ellenistico e greco-romano, dove *parrësia* e saggezza erano invece associate.

E l'epoca moderna, mi direte? Non lo so proprio. Sarebbe forse da analizzare. Si potrebbe forse dire – ma sono ipotesi, nemmeno ipotesi: piuttosto discorsi quasi incoerenti – che voi ritrovate proprio la modalità del dire-il-vero profetico in un certo numero di discorsi politici, di discorsi rivoluzionari. Nella società moderna, il discorso rivoluzionario, come ogni discorso profetico, parla in nome di qualcun altro, parla per dire un avvenire: un avvenire che ha già, fino a un certo punto, la forma del destino. Per ciò che riguarda la modalità ontologica del dire-il-vero che dice l'essere delle cose, la si potrebbe ritrovare, forse, in una certa modalità di discorso filosofico. La modalità tecnica del dire-il-vero si organizza attorno alla scienza molto più che attorno all'insegnamento, e in ogni caso attorno a un complesso costituito dalle istituzioni della scienza e della ricerca e dalle istituzioni dell'insegnamento. Credo proprio che la modalità parresiastica, in quanto tale, sia scomparsa: la si ritrova soltanto come modalità che si appoggia e si innesta su una delle tre modalità prima menzionate. Il discorso rivoluzionario, quando assume la forma di una critica della società esistente, svolge il ruolo del discorso parresiastico. Il discorso filosofico svolge, in parte, il ruolo della *parrësia*, proprio in quanto è analisi, riflessione sulla finitudine umana, critica di tutto ciò che può oltrepassare i limiti della finitudine umana, nell'ordine del sapere o della morale. Quanto al discorso scientifico, allorché si dispiega – e non può non farlo, all'interno del suo stesso sviluppo – come critica dei pregiudizi, dei saperi esistenti, delle istituzioni

dominanti, dei modi di fare attuali, esso svolge proprio un ruolo parresiasistico. Ecco ciò che volevo dirvi.\*

\* M.F.: [inizio non udibile] ...e ambiguità della *parrësia* sempre limitata delle istituzioni. In effetti, l'aula 6 non era sonorizzata, non è sonorizzata, non sarà sonorizzata. Vi avevano detto il vero dicendovi che l'aula 6 non era sonorizzata, ma ciò che non vi è stato detto – e che neppure a me è stato detto – è che l'aula 5 lo era. In ogni caso, lo è a partire da ora. Allora, chi tra voi ne ha abbastanza di rimanere in piedi o seduto per terra può trovare, nell'aula 5, un luogo in cui sedersi, leggere il giornale, chiacchierare tranquillamente. D'accordo? Ecco. Allora grazie e scusatemi. Oramai, dunque, se ho ben capito, tutti i mercoledì l'aula 5 sarà collegata a questa. Non più, dunque, la 8 e la 6, ma la 8 e la 5. Ecco. Mi scuso di quel che è accaduto.

\*\* Nel mondo greco era colui che sovrintendeva ai giochi sacri di Atene. Più generalmente, il ginnasiarca era colui che dirigeva una scuola di ginnastica. [N.d.T.]

\* Per indicare metodi e insegnamenti tradizionali Foucault usa qui un anglicismo (*traditionalité*, dall'inglese *traditionality*): una parola pressoché assente nel vocabolario francese corrente, salvo qualche particolare uso tecnico. Non è registrata nemmeno nel *Grand Robert*. [N.d.T.]

\* M.F. prosegue: Avevo l'intenzione di cominciare a parlarvi della *parrësia* così come voglio studiarla quest'anno. Ma a cosa servirebbe? Avrei cinque minuti e poi bisognerebbe ricominciare la prossima volta. Allora, se volete, andiamo a bere un caffè. Potrei dirvi: voglio proprio rispondere alle vostre domande, ma temo che questo non abbia un gran significato in degli uditori...

[risposta a una domanda del pubblico a proposito di un seminario chiuso]

Ho due cose da dirvi. C'è questa domanda e poi un'altra piccola cosa. Sul seminario, ancora una volta: vi è qui un problema istituzionale e giuridico. In linea di principio, non è permesso un seminario chiuso. E quando mi è capitato di tenere un seminario chiuso – quello che avevamo fatto attorno a Pierre Rivière, ad esempio: certuni lo ricordano, forse – ci sono state delle lamentele. Sotto il profilo giuridico, in effetti, non sono consentiti seminari chiusi. Per certi tipi di lavoro si può solo domandare ai professori di presentare pubblicamente lo stato delle loro ricerche, impedendo loro di gestire un seminario chiuso dove poter svolgere delle ricerche con gli studenti. Credo che vi sia qui una contraddizione. Per dirla altrimenti, si può domandare a un professore di presentare lo stato delle sue ricerche all'interno dell'insegnamento pubblico: e niente più di questo, se egli fa delle ricerche che può gestire da solo. E, se volete, questa è una delle ragioni puramente tecniche per cui, in effetti, da anni tengo corsi sulla filosofia antica: basta infatti, dopotutto, avere a disposizione i duecento volumi Budé, ed è fatta. Non si ha bisogno di un lavoro d'équipe. Ma se – è ciò che vorrei fare – intendo studiare le pratiche, le forme, le razionalità di governo nella società moderna, non posso davvero farlo che in équipe. Ora, voi capite bene – non è offensivo per nessuno, qui – che questo auditorio non potrà supportare un'équipe. Ciò che allora vorrei è ottenere il diritto di dividere l'insegnamento in due parti: un insegnamento pubblico, statuario; ma anche un insegnamento o una ricerca all'interno di un gruppo chiuso, che rappresenta, credo, la condizione per poter gestire, o in ogni caso rinnovare, l'insegnamento pubblico che si

impartisce. Vi è, credo, una contraddizione nel domandare alla gente di fare della ricerca e dell'insegnamento pubblico, se non si forniscono, alla ricerca da fare, i supporti istituzionali che la rendono possibile.

In secondo luogo, allora, una piccola cosa. È probabile – non so mai bene da una settimana all'altra, lo sapete, ciò che farò – che io tenga per voi, la settimana prossima o, forse, la settimana successiva, una lezione o la metà di una lezione attorno a uno dei due ultimi libri di Dumézil: quello, sapete, sul “monaco nero in grigio”, che riguarda Nostradamus e che implica una seconda parte su Socrate (sul *Fedone* e sul *Critone*). Allora, poiché è un testo difficile, se qualcuno di voi vuole o ha l'occasione di leggerlo prima – non pongo, è chiaro, nessun obbligo: non siamo in un seminario chiuso e voi fate quel che volete –, mi piacerebbe parlarne, forse tra quindici giorni, o forse la settimana prossima.

[domanda dal pubblico:] – Nell'ambito di un seminario o del corso? – Del corso. Semplicemente, mi rendo conto che se intendo tenere una lezione su questo, ciò presupporrebbe che la gente abbia un'idea di quel che c'è nel libro. Ecco. Bene. Tante grazie.

## Note

<sup>1</sup> Su queste due nozioni e sulla loro differenza cfr. *L'herméneutique du sujet*, cit., ad esempio pp. 301-306 e 436-437 [trad. it. cit., pp. 277-283 e 405-407].

<sup>2</sup> Su questa dimensione della parola socratica, si veda già la lezione del 2 marzo 1983, in *GVT*, pp. 286-296 [trad. it. cit., pp. 296-307].

<sup>3</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 21a-e, cit., pp. 145-146 [trad. it. cit., pp. 42-43].

<sup>4</sup> Scena riferita da Alcibiade: cfr. Platon, *Le banquet*, 220a-220d [Platone, *Simposio*, 220a-220d, trad. it. di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 134-137]. Si veda il rinvio a questa stessa scena in *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 49 [trad. it. cit., pp. 43-44].

<sup>5</sup> Si veda l'analisi di questo dialogo nelle lezioni del 6 e del 13 gennaio 1982, in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 3-77 [trad. it. cit., pp. 3-70].

<sup>6</sup> Platon, *Lachès*, 200e, trad. fr. di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1965, p. 121 [Platone, *Lachete*, trad. it. di P. Pucci, Laterza, Bari-Roma 1977, pp. 182-183; una buona e più recente edizione italiana è quella curata da B. Centrone: Platone, *Lachete*, in *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, Rizzoli, Milano 2009<sup>4</sup>, pp. 386-387].

Lezione dell'8 febbraio 1984

Prima ora

*La parrësia euripidea: un privilegio del cittadino ben nato - Critica della parrësia democratica: nociva per la città, pericolosa per chi la esercita - La riserva politica di Socrate - Il ricatto-sfida di Demostene - L'impossibilità di una differenziazione etica in democrazia: l'esempio della Costituzione degli Ateniesi - Quattro principi del pensiero politico greco - Il rovesciamento platonico - L'esitazione aristotelica - Il problema dell'ostracismo.*

Ritorno sulla *parrësia*, al punto in cui l'avevo lasciata l'anno scorso, e cerco un po' di schematizzare, in questa storia della *parrësia*, una trasformazione che mi sembra importante: e cioè il passaggio da un assetto pratico, da un diritto, da un obbligo, da un dovere di veridizione - definiti in rapporto alla città - alle istituzioni cittadine, allo statuto di cittadino, a un altro tipo di veridizione, a un altro tipo di *parrësia*: a un tipo diverso di *parrësia* definito non in rapporto alla città (la *polis*), ma al modo di fare, al modo di essere e di comportarsi degli individui (l'*êthos*), anche rispetto al loro costituirsi in quanto soggetti morali. Attraverso questa trasformazione di una *parrësia* orientata e parametrata sulla *polis* in una *parrësia* orientata e parametrata sull'*êthos* vorrei mostrarvi oggi come ha potuto costituirsi, almeno in alcuni suoi caratteri fondamentali, la filosofia occidentale in quanto forma di pratica del discorso vero.

Breve richiamo, per cominciare: schematico e al tempo stesso ripetitivo - perdonatemi - per chi era qui l'anno precedente, ma forse indispensabile per chiarire le cose e per riattualizzare il problema. Lo ricorderete: l'anno scorso ci eravamo occupati della *parrësia* in ambito politico e nel contesto delle istituzioni democratiche. La parola *parrësia* è

attestata per la prima volta nei testi di Euripide. E qui il termine designa il diritto di parlare, il diritto di prendere la parola pubblicamente, di dire, in qualche modo, quel che si pensa, esprimendo la propria opinione in ambiti che interessano la città. Che qualcuno dica la sua intervenendo negli affari della città: è questo il diritto che prende il nome di *parrēsia*. Attraverso vari testi di Euripide, era stato possibile vedere, in primo luogo, che questa *parrēsia*, questo diritto di esprimere la propria opinione, non lo si possiede se non si è cittadini di nascita. Ricordatevi di Ione, che non voleva rientrare ad Atene sotto l'apparenza di un figlio di padre non ateniese e di madre sconosciuta.<sup>1</sup> Per poter esercitare la sua *parrēsia*, voleva essere titolare di un diritto di nascita. In secondo luogo, era stato possibile vedere che non si possiede questo diritto di *parrēsia* quando si è esiliati in una città straniera. Ricorderete il dialogo tra Giocasta e Polinice nelle *Fenicie*. Giocasta incontra Polinice di ritorno dall'esilio e gli chiede: ma cos'è l'esilio? È qualcosa di così duro? E Polinice le risponde: certo, è la cosa più dura da sopportare, dato che nell'esilio non si è in possesso della *parrēsia*, non si ha il diritto di parlare: ognuno, insomma, si ritrova schiavo (*doulos*) dei propri padroni e non può nemmeno opporsi alla loro follia.<sup>2</sup> In terzo luogo, infine, si era visto che questa *parrēsia*, anche se si è cittadini, anche se si vive nella propria città, anche se la si possiede per diritto di nascita, può essere perduta nel caso in cui, in un modo o in un altro, la propria famiglia venga compromessa da una macchia, da un disonore, da un qualunque motivo di vergogna. Avevamo citato il passo di un testo di Euripide - *Ippolito\** -, laddove Fedra confessa il proprio amore e teme che questa colpa sottragga ai suoi figli il diritto di esercitare la *parrēsia*.<sup>3</sup> La *parrēsia* è dunque apparsa, in tutti questi testi, come un diritto e un privilegio che appartengono all'esistenza di un cittadino ben nato, onorevole, garantendogli l'accesso alla vita politica: una vita politica intesa come possibilità di esprimere la propria opinione, contribuendo, in questo modo, alle decisioni collettive. La *parrēsia* è un diritto che va conservato a ogni costo; è un diritto da esercitare in tutti i modi possibili; è una delle forme attraverso cui si manifesta l'esistenza libera di un libero cittadino; questa parola, "libero", va intesa nel suo significato

pieno e positivo: si tratta, qui, di una libertà che dà il diritto di esercitare i propri privilegi tra gli altri, in rapporto agli altri e sugli altri.

Se l'anno scorso ci eravamo soffermati all'interno di questa prospettiva, in testi successivi la *parrēsia* è apparsa sotto una luce un po' differente. Nei testi della fine del V secolo e soprattutto in quelli del IV secolo (si tratta in gran parte di testi filosofici e politici), la *parrēsia* è apparsa molto meno come un diritto da esercitare nella pienezza della propria libertà e molto più come una pratica pericolosa, dagli effetti ambigui, che non deve essere realizzata senza precauzioni e senza limiti. Abbiamo potuto constatare – da Platone a Demostene, passando per Isocrate – una crescente diffidenza nei confronti della *parrēsia*.<sup>4</sup> Possiamo caratterizzare attraverso due grandi fenomeni questa crisi della *parrēsia*, così come emerge nella letteratura filosofica e politica del IV secolo (ed è su questo che vorrei cominciare ad articolare il corso di quest'anno).

Critica della *parrēsia* democratica, in primo luogo. Vorrei cercare di mostrarvi, al proposito, come si realizza questa critica: come e perché, nell'ambito del pensiero filosofico e politico greco, da Platone ad Aristotele, si è giunti a rimettere in discussione la possibilità delle istituzioni democratiche di lasciare spazio al dire-il-vero. Manca qualcosa, alle istituzioni democratiche, se non sono in grado di lasciare spazio al dire-il-vero, garantendo alla *parrēsia* di potersi esprimere adeguatamente. Cercherò di mostrarvi come questo qualcosa sia ciò che potremmo definire la "differenziazione etica".

Cerchiamo di essere un po' più esatti e precisi. Questa critica della *parrēsia* democratica, che vediamo svilupparsi nei testi filosofici e politici del IV secolo, è in realtà una critica della democrazia: una critica delle istituzioni, delle pratiche democratiche e della loro tradizionale pretesa di essere il luogo privilegiato rispetto all'emergenza del dire-il-vero. La democratica Atene, fiera delle sue istituzioni, pretendeva di essere la città in cui, meglio che altrove, si realizzavano il diritto di parola, il diritto di dire il vero e la possibilità di accettare il coraggio necessario a esprimere questo dire-il-vero. Viene rimessa in discussione proprio questa pretesa della democrazia e in particolar modo della democrazia ateniese. I valori sembrano capovolti e la democrazia appare,

contrariamente al solito, come il luogo in cui la *parrēsia* (il dire-il-vero, il diritto di esprimere la propria opinione e il coraggio di opporsi a quella degli altri) diventerà sempre più impossibile e, in ogni caso, pericolosa. Questa critica, rivolta alla pretesa delle istituzioni democratiche di essere il luogo della *parrēsia*, assume due aspetti.

Primo aspetto: in democrazia, la *parrēsia* è anzitutto pericolosa per la città. Pericolosa se la si intende come libertà di prendere la parola concessa a tutti, concessa a chiunque. In democrazia, in effetti, la libertà di prendere la parola non è più esercitata come il privilegio statutario di coloro che sono capaci di dire il vero e di esprimersi in modo utile all'interno della città anche in virtù della loro nascita, del loro statuto e della loro posizione. In democrazia, la *parrēsia* è una facoltà lasciata a ciascuno di dire ciò che pensa, ciò che corrisponde alla sua volontà particolare, ciò che gli permette di soddisfare i propri interessi o le proprie passioni. Di conseguenza, la democrazia non è il luogo in cui la *parrēsia* potrà essere esercitata come un privilegi doveroso. È il luogo in cui tutti potranno esercitarla in quanto facoltà che viene concessa a ognuno di dire qualunque cosa: cioè di dire ciò che gli pare e piace. È così, lo ricorderete, che *La Repubblica* di Platone (nel libro VIII, 557b)<sup>5</sup> evoca questa città dove tutti vivono in libertà e parlano con franchezza (*eleutheria* e *parrēsia*): la città variegata e variopinta, la città priva di uniformità, in cui ognuno dice la sua, realizza le proprie decisioni e si governa come crede. In una città simile vi sono tante *politeiai* (tante costituzioni, tanti governi) quanti sono i suoi abitanti. Ed è così, alla stessa maniera, che Isocrate, nell'orazione *Sulla pace* (paragrafo 13), evoca gli oratori ascoltati con compiacenza dagli ateniesi. Ma chi sono quelli che si alzano, che prendono la parola, che esprimono la loro opinione e che vengono ascoltati? Ebbene, si tratta di ubriaconi, di gente fuori di senno (*tous noun ouk ekhontas*: che non hanno senno) e anche di coloro che si spartiscono la fortuna pubblica e i danari dello stato.<sup>6</sup> Così, in questa libertà parresiasica, intesa come facoltà di parlare concessa a tutti, concessa a chiunque – a buoni e a cattivi oratori, a uomini interessati o a uomini devoti alla città –, discorsi veri e falsi, opinioni utili e nefaste, o nocive, si contrappongono, si mescolano all'interno del gioco



democratico. Si vede, dunque, che in democrazia la *parrēsia* è un pericolo per la città. Questo era il primo aspetto, rilevato, lo ricordate, in diversi testi simili a quelli citati.

Ecco il secondo aspetto inquietante, a proposito della *parrēsia* democratica, o della democrazia intesa erroneamente come terreno privilegiato della *parrēsia*: nella democrazia la *parrēsia* è pericolosa non solo per la città ma anche per l'individuo che cerca di esercitarla. In questo caso, la *parrēsia* viene considerata da un altro punto di vista. Nel primo pericolo intravisto, la *parrēsia* si rivelava come una facoltà concessa a ognuno di dire qualunque cosa. Ora la *parrēsia* appare pericolosa nella misura in cui richiede, a colui che vuole farne uso, un certo coraggio, che in una democrazia rischia di non essere stimato. In effetti, nella baraonda di cui parla *La Repubblica* di Platone<sup>7</sup> (si veda l'immagine del battello nel libro VI), chi verrà ascoltato, approvato, seguito e amato tra tutti gli oratori che si affrontano, che cercano di sedurre il popolo e di impadronirsi del timone? Verranno ascoltati coloro che piacciono, coloro che dicono ciò che desidera il popolo, coloro che lo blandiscono. Gli altri invece – quelli che dicono o cercano di dire ciò che è vero e ciò che è bene ma non ciò che piace – non verranno ascoltati. Peggio ancora: susciteranno reazioni negative, provocheranno irritazione e collera. E il loro discorso vero li esporrà alla vendetta o alla punizione. È proprio a questo pericolo dell'individuo che dice la verità all'interno di uno spazio democratico che Socrate, lo ricorderete, fa riferimento in un passaggio molto preciso dell'*Apologia*. Dopo aver spiegato qual era la missione affidatagli dal dio – missione che consisteva nell'andare a interrogare i diversi cittadini uno dopo l'altro, incontrandoli nella strada e andando a visitarli nei loro luoghi di lavoro e nelle loro case –, Socrate rivolge a se stesso la seguente obiezione: ma dopotutto, dato che pretendo di essere tanto utile alla città, perché non ho mai agito pubblicamente? Perché non sono mai salito sul podio per dire qual era la mia opinione, il mio parere, e per dare, in generale, dei consigli alla città? Egli stesso risponde così: "Se da un pezzo io mi fossi messo a occuparmi degli affari dello stato, da un pezzo anche sarei morto [...]. E voi non sdegnatevi [dice ai suoi giudici; M.F.] se parlo così: è la verità. Non c'è uomo che possa salvarsi quando

si opponga sinceramente [*gnēsiōs*: per nobili motivi; M.F.] non dico a voi ma a una qualunque altra moltitudine, e cerchi di impedire che troppe volte nella città si commettano ingiustizie e si trasgredisca alle leggi”.<sup>8</sup> Di conseguenza, dice Socrate, un uomo che parla per nobili motivi e che per essi si oppone alla volontà di tutti si espone alla morte. Verrà posto il seguente problema (lo vedremo oggi e la prossima volta): perché Socrate, non temendo di esporsi alla morte in nome di una certa pratica della *parrēsia* che non ha voluto abbandonare, non ha tuttavia accettato di esercitare questa *parrēsia* politica e democratica di fronte all’Assemblea? Ma si tratta di una questione differente.<sup>9</sup> In ogni caso, viene delineato con chiarezza, qui, quel pericolo della *parrēsia* intesa come un dire-il-vero nell’esperienza democratica: non un pericolo per la città in genere, ma per l’individuo che ha nobili motivi e che, per essi, vuole opporsi alla volontà degli altri.

Il medesimo genere di pericoli viene evocato da Isocrate – nello stesso avvio dell’orazione *Sulla pace* di cui vi ho appena parlato – quando ad esempio afferma: “Del resto vedo che voi non prestate la vostra attenzione a tutti gli oratori nello stesso modo, ma ad alcuni porgete orecchio, di altri non tollerate neanche il tono di voce. E non vi è nulla di strano nel vostro comportamento: prima addirittura cacciavate via chiunque non vi dicesse ciò che volevate sentirvi dire”.<sup>10</sup> Io so, conclude Isocrate, che è pericoloso opporsi alle vostre vedute, poiché, anche se siamo in una democrazia, non vi è *parrēsia*.<sup>11</sup>

Vedete dunque come la nozione di *parrēsia* si dissocia: da un lato appare come la pericolosa facoltà (concessa a tutti, concessa a chiunque) di dire tutto, di dire qualunque cosa. Dall’altro lato vi è la buona *parrēsia* – la *parrēsia* coraggiosa – dell’uomo che dice generosamente la verità, anche quella che non piace: essa è pericolosa per l’individuo che ne fa uso e non trova spazio nella democrazia. O la democrazia lascia spazio alla *parrēsia*, ma si tratta di una libertà pericolosa per la città, oppure la *parrēsia* è davvero un atteggiamento coraggioso, che consiste nell’azzardarsi a dire il vero, e in tal caso non trova spazio nella democrazia.

Anche in diverse orazioni di Demostene potreste trovare dei riferimenti a questa crisi, a questa critica, a questa denuncia dell’incapacità, da parte della democrazia, di lasciare spazio a

una buona *parrēsia*. Rinvio chi è interessato alla *Terza Olintiaca*, dove, ad esempio, l'autore esordisce con questa grave accusa rivolta ai suoi concittadini: siete attualmente ridotti a una condizione servile e vi ritenete felici per il fatto che vi si elargisce del danaro per gli spettacoli.<sup>12</sup> E così, dopo aver enunciato una verità coraggiosa e certamente offensiva per chi lo ascolta, egli aggiunge subito: "Non mi meraviglierei, per Demetra, se io, che descrivo questa situazione, subissi da parte vostra più danni delle persone [dei cattivi oratori; M.F.] che l'hanno provocata. Non sempre, quando si è al vostro cospetto, si può parlare infatti con franchezza [nel testo: parlar-franco, *parrēsia*; M.F.] riguardo a tutti gli argomenti. Anzi, mi meraviglio che ora sia stato possibile".<sup>13</sup> Si sviluppa, qui, una sorta di gioco parresiastico abbastanza frequente in Demostene e negli oratori dell'epoca: un gioco in cui, come vedete, si cerca di costringere l'uditore ad accettare una verità che lo ferisce e si cerca di costringere il popolo ateniese ad accettare che gli si dica: siete un popolo che si soddisfa del danaro che gli viene elargito per gli spettacoli. Lo si costringe ad accettare questa verità offensiva e lo si offende una seconda volta con questo nuovo rimprovero: non siete capaci, in ogni modo, di accettare la verità; in primo luogo, accettate del danaro per gli spettacoli e ne siete soddisfatti; in secondo luogo, so il rischio che corro dicendovi questo e voi verosimilmente mi punirete per quello che vi ho detto. Entra in gioco una sorta di sfida-ricatto, affinché il discorso vero possa trovare il suo posto. Un secolo dopo Euripide, il discorso vero in democrazia non sembra più un privilegio goduto da chi possiede un certo numero di requisiti. Il discorso vero non può che passare attraverso un'operazione di sfida-ricatto espressa in questi termini: vi dirò la verità e voi rischiate di punirmi; ma se vi dico in anticipo che voi rischiate di punirmi, questo vi impedirà verosimilmente di punirmi e mi permetterà di dire la verità.

È lo stesso meccanismo che trovate descritto all'inizio della *Terza Filippica*, quando Demostene evoca la concessione incontrollata del diritto di parola e la sua attribuzione priva di limiti all'interno delle istituzioni ateniesi. Egli sottolinea con quanto piacere il popolo ascolta chi lo blandisce; ricorda, come conseguenza ed effetto di quelle istituzioni e di quella

compiacenza nei confronti dell'adulazione, la scomparsa della *parrēsia* intesa come dire-il-vero, sottolineando i rischi cui lui stesso va incontro parlando come ha parlato. Rilancia quindi la sua sfida-ricatto con queste parole: o rinunciate ad ascoltare solo gli adulatori e accettate di prestare ascolto alla vera *parrēsia*, oppure, in caso contrario, resterò in silenzio.

Leggiamo allora questo passo della *Terza Filippica*: "Vi chiedo, o Ateniesi, di non indignarvi in nessun modo con me, nel caso io esprima liberamente qualche verità. Riflettete: secondo voi negli altri ambiti la libertà di parola (*parrēsia*) deve essere un diritto comune a tutti quanti risiedono ad Atene, al punto che ne rendete partecipi gli stranieri e gli schiavi. E si potrebbe osservare che molti servi qui in Atene dicono ciò che vogliono con maggior licenza di quanto facciano gli aventi diritto in qualche altra città".<sup>14</sup> È questa dunque la *parrēsia* nella democrazia ateniese: tutti – anche i servitori, anche gli schiavi – possono parlare liberamente. Ma la *parrēsia* (il parlar-franco), intesa nel suo significato positivo come coraggio di dire la verità, l'avete cacciata dai luoghi del discorso pubblico: poiché per voi essa è una libertà concessa a tutti, non può sussistere come coraggio di dire il vero. Cosa ne consegue? Ebbene, afferma Demostene, ne consegue che nelle assemblee vi beate nel sentirvi adulare da discorsi che puntano solo a piacervi. Ma poi, quando maturano gli eventi, la vostra stessa salvezza è in pericolo. Se siete ora in quest'ordine di idee – ed è questa la mia sfida-ricatto –, non ho più nulla da dirvi e non mi resta che tacere. Se al contrario volete davvero ascoltare e non avete intenzione di punirmi per la verità che vi dirò – se volete proprio ascoltare senza pretendere di essere blanditi in maniera conforme al vostro tornaconto –, in questo stesso momento sono pronto a parlare.

Ecco dunque come viene formulata questa critica della *parrēsia* democratica: o, piuttosto, questa designazione di una sorta di impossibilità di far funzionare, nelle istituzioni democratiche, la *parrēsia* nel senso pieno e positivo del termine. Solo a questo punto possiamo chiederci: per quali ragioni nel gioco democratico il discorso vero non ha la meglio sul discorso falso? Come può accadere, dopotutto, che un oratore coraggioso, che dica il vero, non sia in grado di farsi riconoscere? O ancora: come può accadere che chi ascolta

l'oratore che dice il vero non sia capace di intenderlo, di ascoltarlo e di riconoscerlo? In che termini e per quali ragioni non può essere fissata, in democrazia, la partizione tra discorso vero e discorso falso? Emerge qui, io credo, un problema fondamentale che bisogna cercare di cogliere. Da cosa dipende il fatto che in democrazia il discorso vero è impotente? L'impotenza riguarda forse il discorso vero in quanto tale? Certamente no: l'impotenza, in qualche modo, è relativa al contesto. Si tratta di un'impotenza dovuta al quadro istituzionale entro cui quel discorso vero appare e cerca di far valere la sua verità. In democrazia, insomma, l'impotenza del discorso vero non è dovuta al discorso vero in se stesso, al fatto che il discorso sia vero. È dovuta alla struttura stessa della democrazia. Per quali ragioni la democrazia non consente questa partizione tra discorso vero e discorso falso? Non la consente per il fatto che al suo interno non è possibile distinguere il buon oratore dal cattivo oratore, il discorso che dice il vero ed è utile alla città dal discorso che dice la menzogna, che blandisce e che sarà nocivo.

La democrazia non può essere il luogo del discorso vero: ecco un tema che attraverserà questa critica così come è stata formulata durante il IV secolo. Per cercare di rimettere un po' a fuoco l'argomento centrale attorno a cui germoglieranno tutte queste critiche, è possibile, credo, fare riferimento alla sua formulazione in un certo senso più grezza, più semplice, più schematica, più cruda e più grossolana, ma anche più significativa. Questo principio – secondo il quale non può esserci partizione, in democrazia, tra discorso vero e discorso falso – lo troviamo formulato in un testo, attribuito per molto tempo a Senofonte, che ha tutt'altra origine e che è stato forse scritto a cavallo tra il V e il IV secolo. Questo testo è quello che viene chiamato *Costituzione degli Ateniesi* (*Athēnaiōn Politeia*). È di fatto un pamphlet di evidente matrice aristocratica, che si presenta nella forma leggermente contorta di un elogio paradossale: un falso elogio della democrazia ateniese, un canto ironico in suo onore, che si rovescia, beninteso, in una critica violenta. Con il pretesto di far risaltare tutti i meriti della democrazia ateniese, l'autore, per supportarli, avanza delle ragioni così derisorie, dei motivi così detestabili che l'elogio viene immediatamente riconosciuto come una critica

fondamentale e radicale delle istituzioni ateniesi. Tutte queste modulazioni attorno alla forma dell'elogio erano frequenti nella letteratura greca del IV secolo.

All'interno di questo elogio paradossale, critico e comico della democrazia ateniese, vi sono, per l'appunto, alcune righe del primo capitolo dedicate al problema specifico della *parrēsia*: è un passaggio in cui l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* evoca certe città nelle quali, egli afferma, sono i più abili – noi diremmo i più competenti – a dare le leggi. In queste stesse città, egli dice, sono i buoni cittadini quelli che castigano, che tengono a freno, che reprimono i cattivi cittadini, imponendo loro le punizioni necessarie. Come egli afferma, in queste città è infine la gente onesta (*khrestoi*) che delibera e prende le decisioni, mentre agli insensati, ai folli (*oi mainomenoi*: quelli che sono fuori di testa), invece di essere concesso il diritto di parola, viene al contrario impedito di *bouleuein* (di partecipare alle istanze deliberative e decisionali che stabiliscono quella che sarà la politica della città). Questa gente fuori di testa (i folli, gli insensati) non la si lascia partecipare alla formazione delle istanze decisionali, non la si lascia esprimere il proprio parere, non le si concede la possibilità di esprimere un punto di vista con valenza deliberativa nei consigli. Ma non è tutto. In tali città, a questa gente fuori di testa non solo non si dà accesso alla *Boulē* (al Consiglio), ma non si concede nemmeno il diritto di parlare (*legein*). E non solo non la si lascia parlare, ma non la si lascia neppure *ekklēsiazein* (venire all'*Ekklēsia*, all'Assemblea). È gente che non ha il proprio posto nell'Assemblea, che non ha il diritto di parlare e che quindi, *a fortiori*, non ha il diritto di esprimere il proprio parere nei consigli. Come afferma l'autore del testo, nelle città che hanno adottato tutto questo insieme di precauzioni, ciò che regna è l'*eunomia* (la buona costituzione, il buon regime).<sup>15</sup>

Dopo aver così definito il buon regime – dopo aver cioè giocato comunque un certo numero di buone carte – l'autore di questo elogio finto, ironico, paradossale e comico delle istituzioni ateniesi dirà: il grande merito di Atene è proprio quello di non essersi concessa questo lusso dell'*eunomia* e di non aver adottato quelle precauzioni che impediscono ai folli di partecipare al Consiglio, di parlare e anche di recarsi

all'Assemblea. Il grande merito di Atene, egli dice, è quello di evitare questa *eunomia* e di non aver accettato tali restrizioni. Perché Atene non accetta questo regime che prevede la restrizione della parola, cioè questo buon regime, questa buona costituzione? Ecco le ragioni addotte dall'autore (ancora una volta, malgrado il loro carattere rozzo, sofisticato, tortuoso, l'argomentazione, lo vedrete, è interessante): cosa accade in una città nella quale solo i migliori hanno il diritto di parlare, di esprimere il proprio parere e di decidere? I migliori cercano di ottenere – proprio perché sono i migliori – delle decisioni conformi al bene, all'interesse, all'utilità della città. Ora, ciò che è buono e utile per la città è al tempo stesso, per definizione, buono, utile e vantaggioso per i migliori della città. In tal modo, spronando la città ad assumere decisioni che le sono utili, essi non fanno altro che obbedire a interessi egoistici che riguardano loro stessi, in quanto migliori.<sup>16</sup> Ma cosa accade in una democrazia, in una democrazia vera come quella ateniese? Vi è un regime in cui coloro che prendono le decisioni non sono i migliori ma i più numerosi (*hoi polloi*). E cosa cercano costoro? Cercano di non essere sottomessi ad alcunché. In una democrazia, i più numerosi (*hoi polloi*)<sup>17</sup> vogliono anzitutto essere liberi. Non vogliono essere schiavi (*douleuein*). Non vogliono servire.<sup>18</sup> Cosa non vogliono servire? Né gli interessi della città, né gli interessi dei migliori. Vogliono *arkhein* (comandare)<sup>19</sup> autonomamente. Cercheranno dunque ciò che è utile e buono per loro stessi. Comandare, infatti, che significa? Significa essere capaci di decidere e di imporre il meglio per se stessi. Essendo i più numerosi, non possono essere anche i migliori, poiché, per definizione, i migliori sono i più rari. Di conseguenza, essendo i più numerosi non sono i migliori, e non essendo i migliori sono i peggiori. Essendo i peggiori, cercheranno dunque ciò che conviene ai peggiori della città. Ma ciò che è negativo per i cattivi cittadini è anche ciò che è negativo per la città. L'autore conclude che in una città come Atene è proprio necessario che la parola venga concessa a tutti, ai più numerosi e quindi ai peggiori.<sup>20</sup> Cosa accadrebbe infatti, egli afferma, se la parola e le decisioni fossero il privilegio esclusivo degli onesti e se la *parrësia* venisse concessa solo ai migliori? In tal caso i migliori vorrebbero imporre come bene della città il loro proprio bene.

Imponendolo, e imponendo quindi ciò che per essi è utile, lo farebbero solo a loro vantaggio, cioè a vantaggio della gente onesta e a svantaggio del popolo.<sup>21</sup> Di conseguenza, in una vera democrazia come quella ateniese, se si vuole che ciò che viene detto sia detto a vantaggio del popolo e dei più numerosi, è necessario che il diritto di parola non venga riservato ai migliori. Come dice l'autore, bisogna che il malvagio possa alzarsi e prendere la parola. In tal caso, esprimerà ciò che è bene per lui e per i malvagi che gli assomigliano.<sup>22</sup>

Non insisterò ancora su queste argomentazioni che sono, come potete constatare, leggermente sofistiche. Ma ritengo che questi giochi argomentativi siano interessanti e importanti. Infatti, anche se la loro logica è ovviamente del tutto contestabile, essi applicano e mettono in pratica, io credo, un certo numero di principi comunemente ammessi nel IV secolo nell'ambito di quella forma di critica della democrazia che è stata il terreno della *parrēsia*. In ogni caso, alcuni di questi principi li ritroviamo in forme di pensiero molto più serie di questo pamphlet un po' caricaturale.

I principi sottesi a questo e a molti altri testi – che in un certo senso sono stati, mi sembra, una matrice e una sfida permanente per il pensiero politico occidentale – si possono così riassumere.

Vi è in primo luogo quello che potremmo definire un principio quantitativo, oppure, se volete, un principio di opposizione fondato su una differenziazione quantitativa. In una città gli individui si distinguono gli uni dagli altri in due grandi gruppi, caratterizzati unicamente ma fondamentalmente dal fatto che gli uni sono più numerosi e gli altri meno numerosi: in effetti, nel ragionamento dell'autore dell'*Athēnaiōn Politeia* si ammette come autoevidente questo principio, e centinaia di altri testi starebbero a mostrarci che autori infinitamente più seri ragionano allo stesso modo e mettono in gioco la medesima opposizione. Da un lato "la folla", dall'altro "i pochi". È questa scansione tra "*hoi polloi*" e "i pochi" che organizza fondamentalmente l'opposizione nella città – e i conflitti che possono svolgersi al suo interno – e che pone al tempo stesso il problema di sapere chi deve governare. Opposizione quantitativa, dunque. È questo il primo principio: un principio che scandisce l'unità della città.



Vi è in secondo luogo questa opposizione, questa scansione tra i più numerosi e gli altri, che coincide con l'opposizione tra i peggiori e i migliori. La partizione quantitativa tra i più numerosi e gli altri ricalca lo stesso tracciato della delimitazione etica tra i cattivi e i buoni. È ciò che si potrebbe definire, se volete, il principio dell'isomorfismo etico-quantitativo (perdonatemi la barbarie dell'espressione).

Vi è infine un terzo principio che sta a fondamento del testo paradossale che vi ho appena citato: questa delimitazione etica tra i migliori e i meno buoni corrisponde a una distinzione politica. Da un lato ciò che è buono per i migliori è anche ciò che è buono per la città: il bene per i migliori è il bene della città. Dall'altro lato, invece, ciò che è buono per i peggiori è il male per la città. È ciò che si potrebbe definire il principio di transitività politica. La volontà dei migliori, qualora si cerchi il bene, è utile alla città. La volontà dei peggiori, nel momento in cui si cerca il loro bene, è dannosa per la città.

Con la conseguenza, che contiene il quarto principio: nella sfera del discorso politico, il vero – cioè quello che è positivo, utile e salutare per la città – non può certamente essere formulato nei termini di una democrazia intesa come diritto di parola esteso a tutti. All'interno di una città e di una struttura politica il vero può essere detto solo a partire dalla marcatura, dal mantenimento e dall'istituzionalizzazione di una certa scansione essenziale tra i buoni e i cattivi. La verità potrà essere pronunciata solo nella misura in cui questa scansione etica essenziale tra buoni e cattivi avrà effettivamente preso forma: avrà trovato il proprio luogo e definito la propria maniera di apparire all'interno del campo politico. E nel momento in cui la verità può essere detta, il bene della città – ciò che per essa è utile e salutare – potrà effettivamente realizzarsi.

In altre parole, la città ha bisogno della verità per poter esistere ed essere salvata. Ma la verità non può essere enunciata all'interno di un campo politico definito dall'indifferenziazione dei soggetti parlanti. La verità può essere enunciata solo all'interno di un campo politico caratterizzato e organizzato attorno a una scansione: la scansione tra i più numerosi e i meno numerosi, che è anche la scansione etica tra coloro che sono cattivi e coloro che sono

buoni, tra i peggiori e i migliori. È per questo che il dire-il-vero non può trovare la sua collocazione nel gioco democratico, dato che la democrazia non può riconoscere né lasciare spazio alla partizione etica a partire dalla quale – e soltanto a partire dalla quale – il dire-il-vero è possibile. Non sarebbe dunque sufficiente dire che la libertà di parola concessa a tutti rischia di mescolare il vero al falso, di favorire gli adulatori, di esporre a pericoli personali quelli che parlano: è ciò che ci avevano segnalato i primi testi da me citati, i quali ne riprendevano altri da me evocati anche l'anno scorso. Tutto questo è vero, ma non è che l'effetto di una impossibilità molto più fondamentale, molto più strutturale. Bisogna davvero capire che nell'analisi evocata attraverso questo testo paradossale la forma stessa della democrazia non può lasciare spazio al dire-il-vero, poiché sottomette il migliore al peggiore, poiché rovescia l'ordine dei valori, poiché istituisce e mantiene il controsenso di questo disordine. Nella forma democratica non si può che eliminare il dire-il-vero perché non lo si ascolta quando viene enunciato oppure perché viene soppresso fisicamente chi lo enuncia [...\*]. A partire da questo momento, è possibile comprendere ciò che potremmo definire molto schematicamente – perdonate la mia esposizione troppo approssimativa – il rovesciamento platonico e l'esitazione aristotelica.

Anzitutto il rovesciamento platonico. È vero infatti che non è nel sistema democratico che si può ritrovare la *parrësia*, poiché in esso viene meno la scansione etica indispensabile al dire la verità. Allora il discorso vero, per Platone, non potrà che eliminare e bandire la democrazia, a partire dal momento in cui lo si imporrà attraverso la filosofia e nella forma della filosofia concepita come fondamento della *politeia*. Si potrebbe affermare, anche in questo caso molto schematicamente, che tra democrazia e dire-il-vero vi è questa grande lotta: da un lato, guardando le istituzioni democratiche, constatiamo che non possono sopportare il dire-il-vero, che non possono fare a meno di eliminarlo; dall'altro lato, se il dire-il-vero viene imposto a partire dalla scelta etica che caratterizza il filosofo e la filosofia, ebbene, la democrazia non può non essere eliminata. O la democrazia o il dire-il-vero. E dopo la critica rivolta all'incapacità della democrazia di lasciar spazio al dire-il-vero, il rovesciamento platonico consiste nella convalida del

dire-il-vero come principio di definizione di una *politeia* (di una struttura politica, di una costituzione, di un tipo di regime) da cui, per essere precisi, la democrazia verrà accuratamente bandita. Vi rinvio a ciò che viene detto nel libro VI della *Repubblica* (paragrafo 488a-b). Ho dimenticato di portarvi il testo, ma potete leggerlo da soli. Si tratta di quel passaggio da me evocato poc'anzi, dove Platone afferma: ascolta, per farmi capire dovrò ricorrere a un paragone. Si tratta di un paragone davvero classico, davvero fondamentale, che funziona proprio come matrice di tutto il pensiero politico greco. Bisogna osservare che la città è come un battello, come una nave con un pilota, che è un brav'uomo di buona volontà ma un po' cieco, incapace di vedere più in là del proprio naso. Questo pilota, beninteso, è il popolo. E attorno a lui vi è un equipaggio che cerca solo di impadronirsi del timone e di dirigerlo in base al proprio interesse: i demagoghi fanno così. E l'equipaggio, per impossessarsi del timone, blandisce il pilota. Si impossessa così del timone e, beninteso, governa, non in funzione di una qualunque scienza del pilotaggio, del mare o del cielo, ma in funzione del proprio interesse. La democrazia non può ricorrere al discorso vero. Si opporrà a questo, nel libro VII della *Repubblica*,<sup>23</sup> la famosa ridiscesa dei filosofi nella caverna, quando, dopo che avranno effettivamente contemplato la verità, si dirà loro: qualunque sia il piacere che voi abbiate provato nel contemplare questa verità, anche se avete riconosciuto in essa la vostra patria, sapete bene di dover ridiscendere nella città e di doverne diventare i governanti. Imporrete il vostro discorso vero a tutti coloro che vogliono far governare la città secondo i principi dell'adulazione. Dopo la critica della *parrësia* democratica, che mostrava come in democrazia non possa esserci *parrësia* intesa nel senso di un dire-il-vero coraggioso, il rovesciamento platonico mette dunque in evidenza che un buon governo e una buona *politeia*, per essere tali, devono necessariamente fondarsi su un discorso vero, che metterà al bando democratici e demagoghi.

Sappiamo tutto questo, ma vorrei insistere un po' di più su quella che potrebbe essere definita l'esitazione aristotelica: quali che siano i sentimenti molto più "democratici" di Aristotele (e metto l'aggettivo tra mille virgolette), tale

esitazione si fonda sulla stessa problematica, sulla stessa difficoltà ad ammettere l'esistenza di una *parrësia*, di un dire-il-vero all'interno delle istituzioni democratiche, una volta assodato il fatto che la democrazia non può lasciare spazio alla differenziazione etica tra i soggetti che parlano, che deliberano e che decidono.

In primo luogo Aristotele, questo è certo, ha notevolmente elaborato, modificato, trasformato ed entro certi limiti annullato i principi schematici e grezzi che ho appena evocato. Il principio, ad esempio, in base al quale la città è divisa in due gruppi opposti (i più numerosi e i meno numerosi). Aristotele fa valere questo principio, ma lo completa, lo modifica e lo pone in discussione mettendo in gioco un'altra forma di opposizione: quella tra i più ricchi e i più poveri. Così si interroga in un capitolo molto interessante del libro III della *Politica*: la contrapposizione più numerosi/meno numerosi corrisponde esattamente alla contrapposizione tra i più poveri e i più ricchi?<sup>24</sup> È forse possibile, ad esempio, considerare la possibilità – una possibilità reale, secondo Aristotele – che in una città i più ricchi siano più numerosi e i più poveri meno numerosi? In questo caso, supponendo che il potere venga attribuito ai più poveri (cioè ai meno numerosi), sarebbe possibile parlare di democrazia? In altre parole, se si definisce la democrazia come una costituzione in cui il potere viene attribuito ai più numerosi, vi sarà democrazia qualora i più numerosi siano ricchi? E se i più poveri sono meno numerosi, il loro potere potrà essere definito una democrazia oppure sarà necessario definirlo un'aristocrazia? Ed ecco la risposta di Aristotele (una risposta estremamente interessante, fondamentale, che entro certi limiti rischia forse di provocare un ribaltamento di tutto il pensiero politico greco): è il potere dei più poveri a caratterizzare la democrazia.<sup>25</sup> E quand'anche i più poveri fossero di gran lunga i meno numerosi, è sufficiente che esercitino il potere perché si possa dire che vi è democrazia. Come vedete, qui Aristotele esita e fa lavorare in qualche modo la contrapposizione più ricchi/meno ricchi in rapporto alla contrapposizione più numerosi/meno numerosi, che rappresentava il quadro fondamentale – generale, relativamente poco elaborato – presente in altri testi.

In secondo luogo, Aristotele mette in discussione anche

l'altro principio che ho appena evocato, secondo il quale i più numerosi sarebbero i meno buoni e i meno numerosi sarebbero per forza di cose i migliori. Ebbene, anche questa coincidenza – questo isomorfismo etico-quantitativo – tra l'opposizione migliori/meno buoni e l'opposizione meno numerosi/più numerosi, Aristotele la interroga, la mette in discussione, la mette in dubbio. E lo fa sempre in quel libro III della *Politica* (capitolo 4, paragrafi 1276b-1277b) dove afferma: ma dopotutto, che significa “i migliori”? Non bisognerebbe distinguere la virtù del cittadino da quella dell'uomo dedito al bene? Forse che esiste una virtù propriamente politica, tale per cui un individuo può essere assolutamente un buon cittadino, che adempie, certamente, ai suoi doveri in quanto cittadino ma che cerca anche di fare realmente l'interesse della città e che prende delle buone decisioni in suo favore?<sup>26</sup> Forse tuttavia questo individuo, senz'altro un buon cittadino, non è per forza di cose un uomo virtuoso, nel senso in cui si dice che un uomo dedito al bene è in genere virtuoso in tutti gli aspetti della sua vita e della sua condotta. Non è forse possibile essere un buon cittadino senza essere realmente un uomo dedito al bene? La risposta di Aristotele è complessa. Non è semplice. Egli distingue questo rapporto tra i due tipi di virtù prendendo in considerazione il caso di chi è solo un governato e il caso di chi è un governante.<sup>27</sup> Non voglio entrare in tutti questi dettagli, ma vedete che anche qui Aristotele non può accettare puramente e semplicemente – in maniera rozza e ingenua – questa sovrapposizione, ammessa e considerata fondamentale per così tanto tempo, tra i più numerosi e i meno numerosi, tra i peggiori e i migliori. Egli mette in discussione l'isomorfismo etico-quantitativo.

In terzo luogo, infine, Aristotele mette anche in discussione quello che ho chiamato il principio della reversibilità politica, secondo cui i migliori, cercando di realizzare i propri interessi, cercano e trovano l'interesse della città, e i peggiori (i più cattivi), cercando di realizzare i propri interessi, prendono di mira e raggiungono – poiché sono i più cattivi – solo ciò che è nocivo per la città. Aristotele mette in discussione questo principio, sempre nel libro III della *Politica*, dando risalto al fatto che in fondo, per ogni tipo di governo – che si tratti della monarchia, dell'aristocrazia o del governo di tutti –, possono

benissimo esserci due orientamenti.<sup>28</sup> Può accadere che vi sia una monarchia in cui uno solo, beninteso, comandi. Questa monarchia può avere due forme. Il monarca può benissimo governare da solo, puntando unicamente a realizzare i suoi interessi e non quelli della città. Oppure, al contrario, può governare da solo, ma con l'obiettivo fondamentale, immediato e prioritario di fare gli interessi della città. Lo stesso discorso vale sia per un'aristocrazia – il cui governo può avere l'obiettivo di realizzare i propri interessi o quelli della città – sia per il governo di tutti o dei più numerosi. Come dire: Aristotele non ammette il principio che il governo di alcuni possa essere solo il governo dei migliori e che questo governo dei migliori, che fa l'interesse dei migliori, debba significare l'interesse della città. Stabilisce invece il principio secondo cui, qualunque sia la forma del governo, chi governa può farlo nel proprio interesse o nell'interesse della città.

Vedete dunque come questi tre principi operanti nel testo dello Pseudo-Senofonte, implicitamente ammessi e rozzamente elaborati, vengano rimessi in discussione, interrogati e lavorati da Aristotele. Bisogna comunque proprio ammetterlo: a partire da qui, se Aristotele, contrariamente a Platone, non conclude affatto che solo il discorso vero deve poter fondare una città – e che questa stessa città, in quanto fondata dal discorso vero, non può essere una democrazia –, rimane il fatto che la sua posizione nei confronti delle relazioni tra discorso vero e democrazia non è molto chiara e soprattutto non è veramente definitiva.

In primo luogo, vorrei anzitutto che voi teneste presente quel famoso passaggio del terzo libro della *Politica* (capitolo 7, paragrafo 1279a-b), sul quale i commentatori si sono a lungo esercitati senza arrivare a una soluzione definitiva (tanto più che il testo non è forse del tutto sicuro). In tale passaggio si tratta in ogni caso di assegnare dei nomi alle differenti forme di governo, e Aristotele oppone o distingue la "monarchia" da quello che noi chiamiamo il "regno": il regno è un governo di tipo monarchico "che tiene d'occhio l'interesse comune".<sup>29</sup> Vi è dunque questo regime, chiamato regno, in cui chi governa si prefigge l'obiettivo di realizzare non il proprio interesse, ma l'interesse della città. In secondo luogo, afferma l'autore, chiamiamo "aristocrazia" un governo di pochi, in cui questi

pochi avranno in mente il bene della città e di tutti i suoi membri. Per quanto riguarda la terza forma di governo, dove chi governa è la maggioranza, ebbene, è molto difficile assegnarle un nome e io, dice l'autore, non posso che chiamarla con il nome generico di *politeia*. E per quale ragione non vi è un nome specifico per questa forma di governo in cui le decisioni vengono prese dai più numerosi e in cui i più numerosi perseguono non il loro interesse ma quello della città? Se risulta possibile – così si spiega Aristotele – che un solo individuo o un piccolo numero di individui abbia la meglio sugli altri in virtù, è assai difficile “che molti siano dotati alla perfezione in ogni virtù”.<sup>30</sup> Testo enigmatico, ma che può essere compreso, io credo, solo nella seguente maniera. Formalmente, vi sono due possibilità per i tre tipi di governo. Ma se è vero che nella monarchia il monarca può essere interessato al suo vantaggio personale o a quello della città – e se nel regime aristocratico può ben esserci una forma di aristocrazia che punta a realizzare gli interessi degli aristocratici stessi, gli interessi di pochi, oppure gli interessi della città –, per contro, quando si arriva alla forma democratica di governo, laddove regna la moltitudine, ci si può davvero aspettare che la moltitudine punti a realizzare qualcosa di diverso dal proprio interesse? Il testo, a quanto sembra, dice questo: nei primi due casi, si può benissimo ammettere che un re o pochi individui puntino non al loro interesse ma a quello della città. E perché possiamo ammetterlo? Ebbene, afferma l'autore, possiamo ammetterlo poiché è possibile che un solo individuo o un piccolo numero di individui sia superiore, per virtù, ai molti. Sarà dunque la loro scelta etica – la loro differenziazione etica rispetto agli altri – ciò che renderà possibile, ciò che garantirà un governo a vantaggio di tutti gli altri. Per contro, è assai difficile, come dice l'autore, “che molti siano dotati alla perfezione in ogni virtù”. Vale a dire: quando ci si rivolge a una massa di individui, non è possibile – o almeno è assai difficile – trovare in essi, anche se governano la città, quella differenziazione etica, quella partizione etica, quella singolarità etica a partire dalla quale il dire-il-vero sarà possibile e l'interesse della città verrà riconosciuto nel loro dire-il-vero. Di conseguenza, non può esserci un nome specifico per un regime democratico

orientato a realizzare l'interesse non dei più numerosi ma della città stessa. Nessun nome, dato che verosimilmente non vi è nessuna esistenza concreta. Un testo enigmatico, che sembra indicarci come una democrazia in cui prevalga l'interesse di tutti è davvero, stando allo schema generale di Aristotele, una possibilità formale, che tuttavia non ha e non può avere un'esistenza reale poiché in una democrazia la differenziazione etica non trova spazio. Certo, non sta esattamente qui, come vedete, l'impossibilità strutturale appena definita a partire dal testo dello Pseudo-Senofonte, ma si tratta comunque di un'impossibilità non aggirabile.

Potrete anche trovare, sempre nel libro III della *Politica* (ai capitoli 10, 11, 12 e 13), tutta una discussione su questo problema etico dell'eccellenza, della differenziazione e della partizione; in breve, una discussione sul problema del migliore in democrazia, assieme alla conseguente questione di sapere se può esservi uno spazio e uno statuto per tale migliore, cioè per tale differenziazione etica all'interno delle istituzioni democratiche. Vi è poi il modo stesso in cui Aristotele pone il problema, considera le difficoltà e le analizza meticolosamente: si fa tutto questo a partire da una democrazia definita non tanto come potere della maggioranza sugli altri, quanto piuttosto come principio dell'alternanza. Una *politeia* democratica è una costituzione in cui i governati hanno sempre la possibilità di divenire governanti. Ecco ciò che occorre sapere in base al problema posto da Aristotele: una volta acquisito questo principio della rotazione e dell'alternanza governati/governanti, come può trovare spazio la differenziazione etica?

Vorrei solo segnalarvi, qui, il passaggio molto interessante che riguarda l'ostracismo.<sup>31</sup> È un capitolo davvero notevole ed è solo uno degli esempi delle difficoltà sollevate da Aristotele lungo il proprio itinerario. L'ostracismo era il provvedimento a disposizione della città di Atene in base al quale il popolo poteva esiliare un individuo non tanto a causa di un errore, di un crimine che avrebbe commesso, ma solo perché il suo prestigio, la sua eccellenza e le particolari qualità di cui dava prova lo mettevano troppo al di sopra degli altri cittadini. Il provvedimento dell'ostracismo, che aveva avuto un certo numero di ateniesi celebri e di grande prestigio tra le sue



vittime – individui onorevoli ma nondimeno vittime –, poneva sicuramente tutta una serie di problemi. Era abbastanza difficile giustificare l'ostracismo ed è Aristotele a porre l'interrogativo: è una misura giustificabile l'ostracismo, cioè la decisione che permette al popolo di sbarazzarsi di qualcuno solo perché prevale un po' troppo sugli altri? A questo interrogativo egli fornisce una risposta dicendo: vi sono certo molte obiezioni contro l'ostracismo, tuttavia esso è giustificabile. È giustificabile per contrastare non soltanto i cittadini ambiziosi – la cui superiorità dà loro l'occasione, la tentazione e la voglia di esercitare un potere unico, assoluto, tirannico – ma anche i cittadini che per alcune qualità potrebbero avere la meglio sugli altri. Perché Aristotele giustifica l'ostracismo contro cittadini che per alcune qualità prevalgono sugli altri? Il fatto è che occorre, tutto sommato, paragonare la città a un quadro, o anche a una statua.<sup>32</sup> È possibile, lo sappiamo bene, che in un quadro o in una statua ci sia un dettaglio davvero perfetto. L'artista può avere realizzato perfettamente una mano, un dito, un dito del piede, un orecchio, che sono piccoli capolavori pittorici o scultorei.<sup>33</sup> È tuttavia possibile, nel caso di un quadro, che tale dettaglio sia di troppo, e che di conseguenza il pittore possa essere indotto a sopprimere questo dettaglio, anche se in se stesso eccellente, a vantaggio della bellezza, della perfezione e dell'equilibrio del quadro. Per la città vale lo stesso discorso. Per ragioni pertinenti, al tempo stesso, alla perfezione formale, all'estetica e all'equilibrio politico, può capitare che si sia costretti a separarsi da un cittadino che per alcune sue qualità prevarrebbe sugli altri in maniera troppo manifesta.

Ma subito dopo queste considerazioni, alla fine del capitolo l'autore aggiunge: se nella città qualcuno è particolarmente eccezionale per la sua virtù, è giusto esiliarlo? È giusto sotmetterlo “al bene comune”?<sup>34</sup> No. Un uomo eccezionale, del tutto eccezionale per la sua virtù, non bisogna esiliarlo; non bisogna nemmeno cercare di sotmetterlo “al bene comune”. Per lui, dice Aristotele, rimane valida la soluzione che “sembra naturale”.<sup>35</sup> Qual è la soluzione naturale? “Non resta che obbedire a costui, tutti, con gioia: di conseguenza uomini tali sono sovrani perpetui dello stato”, del loro stato.<sup>36</sup> Vedete cosa risponde Aristotele dopo tutta questa discussione, in cui si è

trattato di fondare la democrazia sul principio della rotazione e dell'alternanza governanti/governati, in cui Aristotele stesso si è confrontato con questo problema dei provvedimenti di ostracismo (un problema comunque assai difficile, assai paradossale: una vera sfida politica): ecco cosa risponde Aristotele – dopo aver detto che alla fin fine l'ostracismo può essere giustificato – di fronte al caso di una certa differenza etica particolarmente marcata, in cui certi individui superano davvero tutti gli altri per il loro valore etico. Ecco dunque cosa risponde Aristotele in questo caso, chiedendosi quale posto occorra assegnare a tali individui in una città democratica: a costoro non può essere applicato l'ostracismo; a costoro non possono nemmeno essere applicate le leggi che valgono per tutti. Molto di più: si è obbligati a sottomettersi a costoro con gioia, a obbedir loro, a dar loro un posto; un posto che possiede tuttavia, quando viene formulato, qualche risonanza platonica, dato che si tratterebbe di dare a questi uomini più saggi un posto da re all'interno della città. La regalità della virtù, la monarchia della virtù: ecco ciò che trova la sua collocazione, ciò che si impone, non appena la democrazia cerca di porre la questione dell'eccellenza morale. In breve, quando, con Aristotele, si cerca di giustificare nella maniera migliore le leggi e le regole della democrazia, ecco che la democrazia può lasciare un solo posto all'eccellenza morale: un posto che rappresenta la ricusazione stessa della democrazia. Se davvero qualcuno è virtuoso, che la democrazia scompaia e che gli uomini obbediscano – a quest'uomo di virtù, a quest'uomo dell'eccellenza etica – come si obbedisce a un re.

Si è trattato, qui, solo di alcuni punti di riferimento entro la storia di quella che potremmo definire, un po' pretenziosamente, la crisi della *parrēsia* democratica nel pensiero greco del IV secolo. Questa crisi, lo vedete, ci fa entrare, ci fa sfociare, ci fa subito imbattere nel problema dell'*ēthos* e della differenziazione etica.

Qui mi fermo, se siete d'accordo, per cinque minuti. Riprenderemo subito e cercherò allora di mostrarvi qual è l'altro aspetto dell'elaborazione di questo problema della *parrēsia* nel pensiero del IV secolo.

\* Foucault dice "Fedra", confondendo *Ippolito* di Euripide con *Fedra* di

Racine.

\* Dopo un vuoto, si sente soltanto questa parte finale di una frase: ...democratico, di lasciare spazio al vero, di ascoltarlo, di sopportarlo.

## Note

<sup>1</sup> Per l'analisi di *Ione*, la tragedia di Euripide, cfr. le lezioni del 19 e del 26 gennaio 1983, in *GVT*, pp. 71-136 [trad. it. cit., pp. 79-146].

<sup>2</sup> Euripide, *Les Phéniciennes*, vv. 388-394, trad. fr. di H. Grégoire e L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1950, p. 170 [Euripide, *Fenicie*, trad. it. di F.M. Pontani, Mondadori, Milano 2007, pp. 776-777]. Si veda lo studio di questo testo nella lezione del 2 febbraio 1983, in *GVT*, pp. 147-148 [trad. it. cit., pp. 157-158].

<sup>3</sup> Euripide, *Hippolyte*, vv. 421-423, trad. fr. di L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1927, p. 45 [Euripide, *Ippolito*, trad. it. di D. Susanetti, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 79-83]. Si veda lo studio di questo testo nella lezione del 2 febbraio 1983, in *GVT*, pp. 148-149 [trad. it. cit., pp. 159-160].

<sup>4</sup> Sullo sviluppo di tale diffidenza a partire da questi tre autori, cfr. lezioni del 2 e del 9 febbraio 1983, in *GVT*, pp. 137-204 [trad. it. cit., pp. 147-214]. Se Demostene è solo citato di sfuggita (*Prima Filippica*), i testi di Isocrate (*Sulla pace*) e di Platone sono largamente sfruttati.

<sup>5</sup> Cfr. Platon, *La République*, libro VIII, 557b, trad. fr. di E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris 1934, p. 26 [trad. it. cit., pp. 970-971: "Prima di tutto non sono liberi, e la città non diventa piena di libertà (*eleutheria*) di azione e di parola? E non vi è piena licenza (*parrësia*) di fare ciò che si vuole?"].

<sup>6</sup> Cfr. Isocrate, *Sur la paix*, § 13, trad. fr. di G. Mathieu, Les Belles Lettres, Paris 1942, p. 15 [Isocrate, *Sulla pace*, trad. it. di C. Ghirga e R. Romussi, in *Orazioni*, Rizzoli, Milano 2006<sup>7</sup>, pp. 256-259: "Agli esperti non credete per puro astio e adorate i peggiori fra quelli che salgono sulla tribuna, perché avete una precisa graduatoria in fatto di democrazia: gli ubriaconi sono meglio dei sobri, gli stupidi dei saggi, i maneggioni di chi ci rimette del proprio per servire lo stato"].

<sup>7</sup> Platon, *La République*, libro VI, 488a-489a, cit., pp. 107-108 [trad. it. cit., pp. 757-761].

<sup>8</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 31d-e, cit., pp. 159-160 [trad. it. cit., pp. 57-58].

<sup>9</sup> Cfr. una prima trattazione della questione nella lezione del 2 marzo 1983, in *GVT*, pp. 290-295 [trad. it. cit., pp. 300-306].

<sup>10</sup> Isocrate, *Sur la paix*, § 3, trad. fr. di G. Mathieu, cit., p. 12 [trad. it. cit., pp. 252-253]. Per una prima analisi di questa orazione, cfr. la lezione del 9 febbraio 1983, in *GVT*, pp. 174-175 [trad. it. cit., pp. 183-185].

<sup>11</sup> Isocrate, *Sur la paix*, § 14, cit., p. 15 [trad. it. cit., pp. 258-259: "Io so dunque che è erta la via del contraddirvi e che in questo regime democratico non c'è libertà di parola (*parrësia*)"].

<sup>12</sup> Démosthène, *Troisième Olynthienne*, § 31, in *Harangues*, vol. I, cit., p. 134 [Demostene, *Terza Olinziaca*, in *Orazioni*, trad. it. di I. Sarini, Rizzoli, Milano 2007<sup>5</sup>, pp. 248-249].

<sup>13</sup> Ivi, § 32, p. 134 [trad. it. cit., pp. 248-249].

<sup>14</sup> Démosthène, *Troisième Philippique*, § 3, in *Harangues*, vol. II, cit., p. 93

[Demostene, *Terza Filippica*, cit., pp. 342-343].

<sup>15</sup> [Pseudo-]Xénophon, *La République des Athéniens*, § 9, trad. fr. di P. Chambry, in *Œuvres complètes*, vol. II, Garnier-Flammarion, Paris 1967, p. 475 [Pseudo-Senofonte, *La Costituzione degli Ateniesi ovvero la democrazia sotto accusa*, a cura di G. Namia, Qualecultura, Vibo Valentia 2008<sup>2</sup>, p. 27: “Se tu cerchi un buon governo (*eunomian*), vedrai in primo luogo i più capaci imporre le leggi al popolo, e poi le persone per bene (*khrestoi*) si vendicheranno della plebaglia (*ponērous*), prenderanno loro le decisioni sugli affari della città e non permetteranno che dei pazzi partecipino al Consiglio o si alzino a parlare o siedano in assemblea (*mainomenous anthrōpous bouleuein oude legein oude ekklēsiazein*)”].

<sup>16</sup> Ivi, § 6, p. 474 [trad. it. cit., p. 25: “Se infatti la facoltà di parlare e di deliberare fosse concessa solo agli esponenti dell’aristocrazia (*khrestoi*), la cosa risulterebbe vantaggiosa per loro, non certo per il popolo”].

<sup>17</sup> Il testo, per qualificare la massa popolare, parla piuttosto di *ponēroi* (cattivi), di *penētes* (poveri) e di *dēmotikoi* (gente del popolo). Cfr. ad esempio ivi, § 6, p. 474 [trad. it. cit., p. 25: “Ci sono poi alcuni che si meravigliano che in ogni campo si dia più spazio alla plebaglia (*ponērois*), ai poveri (*penēsi*) e al popolino (*dēmotikois*) piuttosto che alla gente per bene; ed è invece proprio questo che mantiene, come si vedrà, la democrazia (*dēmokratian*)”].

<sup>18</sup> Ivi, § 8, pp. 474-475 [trad. it. cit., p. 27: “Il popolo non vuole essere schiavo (*autos douleuein*) in una città ben amministrata (*eunomoumenēs tēs poleōs*), ma vuole essere libero e comandare (*all’eleutheros einai kai arkhein*) e del malgoverno gliene importa poco”].

<sup>19</sup> Cfr. la nota precedente.

<sup>20</sup> Ivi, § 6, p. 374 [trad. it. cit., p. 25: “Gli Ateniesi si comportano bene, lasciando parlare anche gli elementi peggiori”].

<sup>21</sup> Cfr. *supra*, nota 16.

<sup>22</sup> Ivi, § 6, p. 374 [trad. it. cit., p. 25: “Anche l’elemento meno raccomandabile può alzarsi, prendere la parola ed escogitare ciò che torna utile a lui e ai suoi compagni”].

<sup>23</sup> Platon, *La République*, libro VII, 519c-521b, cit., pp. 152-155 [trad. it. cit., pp. 854-861].

<sup>24</sup> Aristotele, *Politique*, 1279b-1280a, libro III, 8, trad. fr. di J. Tricot, Vrin, Paris 1962, pp. 201-202 [Aristotele, *Politica*, trad. it. di R. Lauro, in *Opere*, vol. IX, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 85-86].

<sup>25</sup> Ivi, 1279b, libro III, 8, p. 201 [trad. it. cit., p. 84: “La democrazia poi (per segue) l’interesse dei poveri (*aporois*)”].

<sup>26</sup> Ivi, 1276b, libro III, 4, pp. 178-181 [trad. it. cit., pp. 76-77].

<sup>27</sup> Ivi, 1277a, libro III, 4, pp. 181-183 [trad. it. cit., pp. 77-78].

<sup>28</sup> Ivi, 1279a, libro III, 7, p. 199 [trad. it. cit., p. 84].

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ivi, 1279a-1279b, libro III, 7, p. 200 [trad. it. cit., p. 84].

<sup>31</sup> Ivi, 1284b, libro III, 13, pp. 233-235 [trad. it. cit., pp. 100-101].

<sup>32</sup> Ivi, 1284b, libro III, 13, p. 233 [trad. it. cit., p. 100]: Aristotele usa qui il confronto tra il pittore, l’armatore e l’istruttore del coro.

<sup>33</sup> Aristotele considera, di fatto, solo l’esempio del piede.

<sup>34</sup> Aristotele, *Politique*, cit., 1284b, libro III, 13, p. 234 [trad. it. cit., p. 100].

<sup>35</sup> Ivi, 1284b, libro III, 13, p. 235 [trad. it. cit., p. 101].

<sup>36</sup> *Ibid.*

Lezione dell'8 febbraio 1984

Seconda ora

*La verità e il tiranno - L'esempio di Gerone - L'esempio di Pisistrato - La psykhê come luogo della differenziazione etica - Ritorno alla Lettera VII di Platone - L'indirizzo che Isocrate rivolge a Nicocle - La trasformazione di una parrësia democratica in una parrësia autocratica - Specificità del discorso filosofico.*

Vi dicevo poco fa, per cominciare, che la problematizzazione della *parrësia* nel IV secolo aveva due aspetti. Il primo aspetto consisteva in una critica della democrazia come pretesa di definire il quadro politico entro il quale la *parrësia* sarebbe al tempo stesso possibile ed efficace: la democrazia non è il luogo privilegiato della *parrësia*; è invece il luogo in cui l'esercizio della *parrësia* è il più difficile. Ora vorrei passare al secondo aspetto, complemento o lato positivo del primo. Se la democrazia si squalifica sempre di più come luogo possibile e privilegiato della *parrësia*, vi è in compenso un altro tipo di struttura politica (o, piuttosto, un altro tipo di rapporto tra il discorso vero e il governo) che rappresenta sempre di più il luogo privilegiato - o in ogni caso favorevole - della *parrësia* e del dire-il-vero. E quest'altro rapporto - lo avevo evocato l'anno scorso a conclusione del corso - è quello che si stabilisce tra il Principe e il suo consigliere. Il gruppo di coloro che il Principe è pronto ad ascoltare non è più rappresentato dall'Assemblea: è la Corte, la sua Corte. È in questo contesto e in questa forma che la *parrësia* può e deve trovare il suo posto.

Su questo bisogna comunque essere prudenti e non credere che il rapporto con il Principe sia divenuto d'un tratto la forma valorizzata, sicura e garantita di una struttura politica in cui la *parrësia* può conquistare i suoi diritti e conoscere i suoi effetti favorevoli. Bisogna sempre tenere in mente il fatto che il

personaggio del Principe e il suo potere personale e monarchico comportano alcuni pericoli. Tali pericoli non saranno mai dimenticati né cancellati. Dietro a tutto questo, sempre attiva – anche se un po’ attenuata, un po’ smorzata –, l’immagine del tiranno, cioè di colui che nell’esercizio del suo potere personale non accetta e non può accettare la verità, dato che fa e vuole fare solo ciò che a lui piace. E in questa sua volontà di non fare niente di diverso da ciò che gli piace, egli è pronto ad ascoltare solo gli adulatori, cioè coloro che gli dicono proprio ciò che a lui piace. Anche nel caso in cui volesse ascoltare la verità, nessuno osa dirgliela. Questo schema, questa figura, questa valorizzazione negativa del potere personale, monarchico e tirannico rappresentano un aspetto costante del pensiero greco.

Una delle formulazioni più caratteristiche di questo aspetto la trovate in un autore come Senofonte, favorevole, nondimeno, a un potere non democratico (aristocratico o monarchico). Anche in un suo scritto – *Ierone* – al quale vi rinvio, c’è una sorta di gioco paradossale: Simonide, qui, tesse l’elogio della vita del tiranno e indirizza a Ierone questo elogio. E a ognuna delle ragioni addotte da Simonide per decantare la fortuna e la felicità del tiranno, Ierone replica con una lagnanza, lamentandosi della durezza della vita del tiranno. Nell’ultimo capitolo, Simonide fornirà semplicemente al tiranno la formula secondo la quale il suo governo personale e monarchico potrà avere effetti benefici per lui e per la città. In ogni caso, i primi capitoli sono dedicati a questa specie di gioco, in cui Simonide finge di cantare le lodi del tiranno, o piuttosto della vita del tiranno, dell’esistenza del tiranno, mentre Ierone risponde lamentandosi. È così che troviamo un paragrafo dedicato molto specificamente all’adulazione e alla *parrësia*. Simonide si congratula con il tiranno e gli dice: ah! voi tiranni siete veramente felici; mai al tiranno manca la lode, poiché “chi lo circonda loda ogni sua parola e ogni sua azione; né, d’altra parte, ha mai ascoltato il suono più spiacevole per l’udito, vale a dire il biasimo, perché nessuno è disposto a muovergli critiche alla sua presenza”.<sup>1</sup> Al che Ierone risponde lamentandosi della sua condizione di tiranno e spiegando quanto sia duro essere un tiranno: “Quale piacere pensi che diano quelli che non parlano male, quando si sa per certo che

tutti quelli che tacciono dissimulano le loro cattive intenzioni contro il tiranno? O quale piacere pensi che diano quelli che lo esaltano, quando c'è il sospetto che facciano lodi con l'intento di adularlo?".<sup>2</sup>

Questa rappresentazione della tirannia come forma di governo incompatibile con il dire-il-vero, come terreno di elezione per il silenzio e per l'adulazione, è un luogo comune molto frequente, modulato in svariate maniere in tutta la letteratura greca. Vi rinvio all'interessante passaggio della *Politica* in cui Aristotele dice che il tiranno fa circolare delle spie nella città, affinché gli riferiscano ciò che in essa accade davvero e ciò che in verità i cittadini pensano.<sup>3</sup> Commenta poi la cosa dicendo che per i tiranni questa iniziativa volta a conoscere la verità sulla città non può che portare a un risultato perfettamente contrario a quello perseguito. Infatti i cittadini, quando sanno di essere spiati da gente che va a riferire al tiranno ciò che veramente dicono o pensano, non dicono nulla e nascondono, beninteso, il loro pensiero. Così il tiranno non può conoscere la verità. Sempre in Aristotele (*Politica*, v, 11, 1313b) incontrate anche quest'idea che il dire-il-vero trova difficilmente spazio sia nella tirannia sia nella democrazia o nella demagogia (formula negativa, cattiva formula della democrazia). "Sono onorati in entrambi i regimi gli adulatori." Nelle democrazie è il demagogo a svolgere il ruolo dell'adulatore, poiché egli è una sorta di "adulatore del popolo". Nelle tirannie svolge il ruolo dell'adulatore chi ha un'evidente familiarità con il tiranno, "chi si comporta con bassezza", la quale è "opera dell'adulazione". E "i tiranni, infatti, godono sentendosi adulare, e ciò non farebbe mai chi ha liberi sensi",<sup>4</sup> chi ha un carattere indipendente.

Tuttavia, quali che siano i pericoli dei governi tirannici - riconosciuti nel pensiero greco come pericoli permanenti -, quale che sia il pericolo che il dire-il-vero può correre in questa forma di governo, rimane il fatto che viene riconosciuto un posto alla pratica parresiasica all'interno del rapporto tra il Principe e chi dice la verità, tra il Principe e i suoi consiglieri. Alla fin fine, confrontato al rapporto tra il popolo e i suoi oratori, il rapporto tra il Principe e il suo consigliere rappresenta un luogo più favorevole alla *parrēsia*.

Che il sovrano sia accessibile alla verità, che vi sia, nel

rapporto con il sovrano, un'area, un luogo, un posto per dire il vero, è ciò che viene riconosciuto da un certo numero d'autori. Aristotele, nella *Costituzione degli Ateniesi*, ne fornisce un'illustrazione molto precisa a proposito di Pisistrato: un tiranno, certo, ma del quale egli disegna un profilo positivo, dicendo che governava Atene *metriōs* (in modo misurato) *kai mallon politikōs ē tyrannikōs* (e in maniera più repubblicana, democratica che tirannica).<sup>5</sup> A proposito di questo governo più repubblicano e democratico che tirannico egli ci fornisce un esempio di *parrēsia*. Passeggiando in campagna, Pisistrato incontra un contadino che lavora. Gli chiede a che cosa lavori e cosa pensi della situazione. L'altro gli risponde: lavorerei con piacere se non fossi obbligato a versare un decimo delle mie entrate a Pisistrato.<sup>6</sup> Il contadino non l'aveva certamente riconosciuto, ma Pisistrato trae una buona lezione da questa *parrēsia* involontaria, e libera il contadino dalle sue imposte. Alla stessa maniera Platone ricorda Ciro, sovrano della Persia. Nel libro III delle *Leggi* (694c e seguenti), ad esempio, lo ritrae come un sovrano accessibile alla *parrēsia*. Rappresenta la corte di Ciro in questo modo: gli inferiori avevano una parte di libertà, il che favoriva nei soldati l'audacia e un'amicizia per i capi. E siccome il re, senza gelosia, autorizzava il loro parlare franco (*parrēsia*) e onorava quelli che potevano esprimere un parere su qualche argomento, chiunque fosse prudente, saggio e ponderato metteva al servizio di tutti la sua competenza e le sue capacità. Al punto che in poco tempo la situazione dei persiani divenne prospera, grazie alla libertà, all'amicizia e alla coesione comunitaria.<sup>7</sup> Conseguentemente, una corte in cui vi è libertà di parola e in cui i consiglieri possono praticare la *parrēsia* diventa un fattore di unificazione della città e di successo delle sue imprese.

In tutta una serie di testi viene chiaramente valorizzato il rapporto con il Principe come luogo della *parrēsia*. Bisogna tuttavia rispondere – e sta qui il problema che vorrei in questo momento richiamare – a una questione simmetrica a quella che si è appena posta a proposito della democrazia. Ecco la questione: perché la democrazia è un luogo così difficile, così improbabile, così pericoloso per l'emergenza del dire-il-vero? Ne abbiamo visto la ragione essenziale e in qualche modo strutturale: si trattava dell'impossibilità per il campo politico



della democrazia di assegnare un posto e un luogo alla differenziazione etica.

Invece ora ci chiediamo: perché il rapporto al Principe potrebbe essere questo luogo, mentre per definizione il potere esercitato dal Principe è senza limiti, spesso senza leggi e perciò capace di ogni violenza? La ragione è simmetrica e inversa rispetto ai temi individuati a proposito della democrazia: l'anima del capo in quanto tale – in quanto si tratta di un'anima individuale (la *psykhē* di un individuo) – è suscettibile di una differenziazione etica, introdotta e al tempo stesso valorizzata, messa in forma e resa capace di produrre degli effetti grazie alla formazione e all'elaborazione morale; si tratta di un'elaborazione che renderà il capo capace, da un lato, di intendere la verità e dall'altro lato – conseguentemente – di imparare a limitare il proprio potere. Il dire-il-vero può trovare il suo spazio nel rapporto al capo, al Principe, al re, al monarca, per il semplice fatto – voglio dirlo brutalmente e grossolanamente – che essi hanno un'anima: che quest'anima può essere persuasa ed educata e che si può, tramite il discorso vero, inculcarle l'*ēthos* che la renderà capace di intendere la verità e di comportarsi in maniera conforme a essa.

È proprio così, lo ricordate, che Platone aveva concepito o almeno giustificato, a cose fatte, i suoi viaggi in Sicilia e precisamente la sua impresa con Dionisio il Giovane. Nella famosa Lettera VII commentata l'anno scorso,<sup>8</sup> Platone scandisce in tre ragioni la sua giustificazione. Anzitutto, egli afferma, è andato in Sicilia per intraprendere la pedagogia di Dionisio il Giovane, dal momento che aveva avuto una prima esperienza favorevole con un certo Dione (zio di Dionisio), il quale aveva dimostrato, con la sua capacità di imparare e di tradurre la filosofia in buona condotta, che la pedagogia di Platone poteva avere effetto su un'anima, sull'anima di chi è destinato a governare. "Dione, persona molto facile all'apprendere, anche in altri campi, ma soprattutto pronto ad intendere quel che gli veniva detto da me, mi ascoltò con una intensità ed acutezza, come mai ha avuto nessun altro dei giovani in cui mi è capitato di imbattermi: manifestò senz'altro il proponimento [dunque dopo aver ricevuto le lezioni di Platone; M.F.] di vivere per il resto della sua vita in modo

diverso dalla massa degli Italiani e dei Siciliani, dal momento che aveva concepito per la virtù un amore superiore a quello per il piacere e la vita dissoluta.”<sup>9</sup> Ecco dunque la prima ragione per andare in Sicilia: questo successo in quel caso particolare. Seconda ragione, che si articola alla prima e le fa seguito: dopo la morte di Dionisio il Vecchio, Dionisio il Giovane ottiene il potere. La giovane età di Dionisio, i suoi “impulsi [...] verso un’educazione di natura filosofica” (verso la *philosophia* e la *paideia*: verso la filosofia e la formazione, la cultura, l’educazione)<sup>10</sup> e il suo *entourage*, sempre pronto ad adottare la dottrina (*logos*) e la vita (*bios*) raccomandate da Platone: l’insieme di questi fattori rappresentava un secondo elemento favorevole.<sup>11</sup> La terza ragione del viaggio, infine: il fatto stesso che a Dionisio – consigliato da suo zio Dione e ben predisposto per la *philosophia* e la *paideia* – il padre aveva trasmesso un potere personale e assoluto. Grazie a questo potere personale, a Platone sarebbe stato possibile avere accesso alla città, allo stato, alla *politeia* retta da Dionisio, dal momento che aveva già avuto accesso alla sua anima. Così afferma Platone: “Facevo insomma molte valutazioni, anche diverse fra loro, sull’opportunità di andare, cedendo alle sollecitazioni, o no; e alla fine quel che fece pendere la bilancia dalla parte dell’andare [e mi fece perciò decidere di andare in Sicilia; M.F.] fu proprio la considerazione che, se mai avessi avuto una opportunità di sperimentare le mie idee in materia di legislazioni e costituzioni politiche [il testo greco dice molto precisamente: se si vuole cominciare a realizzare cose che avevo pensato riguardo alle leggi e alla repubblica; M.F.], quella era l’occasione buona per tentare: convincere un solo uomo (*hena monon*) era sufficiente per assicurare all’impresa il più felice degli esiti”.<sup>12</sup>

Si potrà forse dire – e lo testimonia la Lettera VII – che questa grande speranza è stata delusa e che tutta l’impresa si è chiusa con uno scacco. Ma bisogna proprio capire che lo scacco subito da Platone in Sicilia, descritto dettagliatamente in tutti i suoi momenti, non viene da lui pensato come una sorta di scacco strutturale. A differenza di quanto accade in democrazia, dove il regime politico è strutturalmente incapace di lasciar spazio alla *parrësia*, il dire-il-vero di Platone e la sua veridizione filosofica non hanno presa su Dionisio il Giovane. Se hanno

subìto uno scacco in Sicilia, in fondo è per ragioni che vengono, per l'appunto, descritte dettagliatamente in una maniera molto storica, molto congiunturale: il cattivo carattere di Dionisio, il suo scadente *entourage*, gli intrighi individuati a corte, ai quali Platone ha avuto modo di contrapporsi, e infine, più tardi, l'assassinio di Dione. Sono ragioni storiche, singolari, congiunturali quelle che vengono invocate per spiegare lo scacco della *parrèsia* platonica in Sicilia: il che dà alla Lettera VII il suo tono così particolare, dato che si tratta, in fondo, di un racconto storico; tra tutti i testi di Platone è l'unico, assieme alla Lettera VIII, a raccontare dettagliatamente un concatenamento storico. In se stesso, il principio non è in discussione. Continua a essere questo l'obiettivo: dare un'educazione filosofica a chi comanda. Scacco congiunturale della *parrèsia* platonica nel caso di Dionisio. Scacco strutturale, impossibilità strutturale della *parrèsia* in una costituzione democratica.

Quest'idea – secondo cui la *parrèsia* con il Principe è in tutti i casi a rischio, può sempre fallire, può sempre conoscere circostanze sfavorevoli, ma non è in se stessa impossibile e merita sempre di essere tentata – la ritrovate tale e quale in un testo di Isocrate, all'inizio del discorso rivolto a Nicocle. Nicocle non era un personaggio molto distante da Dionisio il Giovane, almeno per quanto riguarda la sua situazione politica. Era figlio di un tiranno, Evagora. Subito dopo la morte di Evagora, Nicocle riceve il potere – ovvero l'autorità – nella sua città, ed è a questo punto che Isocrate si rivolge a lui. Comincia menzionando tutti coloro che vengono, come cortigiani, a portare a coloro che regnano, ai re (*tois basileusin*), dell'oro, degli abiti e svariati regali.<sup>13</sup> Per quanto mi riguarda, dice Isocrate, non voglio portarti questo tipo di regali. Sono dell'avviso che il dono che ti porto è “il più bello”: “[...] se potessi definire quali norme di comportamento (*epitēdeumata*) devi seguire e quali evitare per governare nel modo migliore la tua città e il tuo regno. Sono molte le cose che contribuiscono all'educazione dei privati”, ma “i sovrani, al contrario, non hanno a disposizione”<sup>14</sup> nulla di simile: nessuno che sia capace di dare loro dei consigli. “Avrebbero bisogno [soggetto: i re e i sovrani; M.F.] di essere educati più degli altri”, ma “una volta giunti al potere passano la vita senza che

nessuno li consiglia.”<sup>15</sup> Ora, è proprio questo l’avvertimento che Isocrate vuole dare al Principe. E distingue bene questo ruolo di consigliere morale e di formatore dalla funzione che consiste nel fornire al Principe pareri precisi e congiunturali su questa o su quella situazione. Distingue il ruolo dei consiglieri che intervengono ed esprimono il loro parere “in rapporto [...] a ogni singolo affare (*kath’hekastēn men oun tēn praxin*)”,<sup>16</sup> e il compito che spetta a lui, Isocrate, in quanto formatore dell’anima del Principe, in quanto individuo che dicendo la verità è capace di provvedere alla formazione e alla differenziazione etica del Principe. Si tratterà di prescrivere a Nicocle l’insieme degli *epitēdeumata* (delle abitudini, dei modi di vivere) ai quali dovrà dedicarsi e con i quali dovrà trascorrere il proprio tempo (*diatribein*).<sup>17</sup> Contrapposizione, dunque, tra il parere congiunturale relativo a un’azione politica e il consiglio morale che educa il Principe a delle abitudini di vita che egli deve mantenere, lungo tutta la sua esistenza, nella sua attività di uomo e di governante.

Non mi soffermo su tutta un’altra serie di testi che potremmo citare e che vanno nella stessa direzione. Vediamo bene che quel che rende possibile, augurabile e anche necessario il dire-il-vero al Principe è sia il fatto che il modo in cui governerà la città dipende dal suo *ēthos* (dalla maniera in cui lui stesso, in quanto individuo, si costituisce come soggetto morale), sia il fatto che questo *ēthos* si forma e si determina grazie all’effetto del discorso vero che gli viene rivolto. Come vedete, l’elemento che permette alla veridizione, alla *parrēsia*, di articolare i suoi effetti nell’ambito della politica, del governo degli uomini, della maniera in cui gli uomini vengono governati, è l’*ēthos* del Principe, proprio perché, da un lato, esso è accessibile al discorso vero e si forma a partire dal discorso vero rivolto al Principe, dall’altro lato, esso rappresenterà successivamente il principio e la matrice del suo modo di governare. Se quando si tratta di un tiranno, di un monarca – del detentore di una sovranità personale – la *parrēsia* può produrre effetti politici e benefici nell’arte di governare gli uomini, ciò accade grazie all’intermediazione di quel fattore che abbiamo chiamato l’*ēthos* del Principe. Nel caso della democrazia, al contrario, ciò che faceva sì che la *parrēsia* non venisse recepita e compresa – al punto che anche quando si trovava qualcuno che

aveva il coraggio di usarla lo si eliminava piuttosto che onorarla – era proprio il fatto che la struttura della democrazia non consentiva di dare riconoscimento e di lasciare spazio alla differenziazione etica. L'assenza di uno spazio per l'*ēthos* fa sì che nella democrazia la verità non trovi posto e non possa essere intesa. In compenso, la *parrēsia* è possibile, preziosa, utile – nel caso del governo autocratico\* – perché l'*ēthos* del Principe è il principio e la matrice del suo governo. È proprio la questione dell'*ēthos*, lo vedete, che appare in entrambi i casi. In un caso, si pone perché la democrazia non è capace di lasciarle spazio. Nell'altro caso perché la *parrēsia* è possibile e necessaria con il Principe. L'*ēthos* è il legame, il punto di articolazione tra il dire-il-vero e il ben-governare. Se ho ripreso, forse un po' troppo a lungo, un percorso che avevo già parzialmente e insufficientemente seguito l'anno scorso, è per far meglio apparire la posta in gioco di quest'analisi della *parrēsia*; per far apparire anche su quale terreno tale questione della *parrēsia* impegnerà per molto tempo, in Occidente, la storia stessa del pensiero: non solo del pensiero politico ma anche del pensiero filosofico.

Ecco quanto bisogna ben sottolineare. In primo luogo, attraverso questa evoluzione – da un lato questa critica della democrazia come luogo della *parrēsia*, dall'altro lato questa valorizzazione della monarchia o del potere personale come luogo della *parrēsia* – potete constatare che la *parrēsia* non è più semplicemente, come era in Euripide,<sup>18</sup> un privilegio da esercitare: un privilegio il cui esercizio fa tutt'uno con la libertà del cittadino onorevole. La *parrēsia* appare ora non come un diritto detenuto da un soggetto, ma come una pratica dotata di un suo correlato privilegiato, di un suo principale punto di applicazione: non la città o il corpo dei cittadini da convincere e da trascinare, ma qualcosa che è al tempo stesso un interlocutore al quale si rivolge e un ambito in cui essa produce i suoi effetti. La *psykhē* (l'anima) dell'individuo rappresenta tale interlocutore e tale ambito. Si passa dunque – prima cosa – dalla *polis* alla *psykhē* come correlato essenziale della *parrēsia*.

In secondo luogo, l'obiettivo di questo dire-il-vero (l'obiettivo della pratica parresiastica, ormai orientata verso la *psykhē*), non è tanto il parere utile, fornito in tale e tal'altra circostanza

particolare – quando i cittadini sono incerti e cercano una guida che possa loro permettere di sfuggire ai pericoli e di salvarsi –, ma è piuttosto la formazione di un certo modo di essere, di un certo modo di fare, di un certo modo di comportarsi con gli individui o con un individuo. L'obiettivo del dire-il-vero, più che la salvezza della città, è dunque l'*ēthos* dell'individuo.

In terzo luogo, questa doppia determinazione – della *psykhē* come correlato del dire-il-vero parresiasico e dell'*ēthos* come obiettivo della pratica parresiasica – implica il fatto che la *parrēsia*, pur organizzandosi attorno al principio del dire-il-vero, prende ora corpo all'interno di un insieme di operazioni che permettono alla veridizione di indurre nell'anima degli effetti di trasformazione.

Mettendo a fuoco questa trasformazione di una *parrēsia* considerata nel suo orizzonte democratico e politico e nei suoi effetti salvifici sulla città, in una *parrēsia* che si rivolge alla *psykhē* degli individui e punta alla formazione del loro *ēthos*, possiamo cogliere due serie di conseguenze. Prima conseguenza, di cui mi occuperò molto brevemente, e che in qualche modo è un po' retrospettiva: mi sembra che l'analisi di questa *parrēsia* possa fare luce sulla famosa questione della formazione della nozione greca di *psykhē*, sulla progressiva suddivisione e sulla definizione della sua realtà: si tratta di una questione tradizionale, presente nelle indagini storiche dedicate alla filosofia greca, almeno a partire dalla fine dell'Ottocento, diciamo dopo Rohde,<sup>19</sup> con i lavori di Snell<sup>20</sup> e di Patočka.<sup>21</sup> Se è vero che ci sono stati molti sentieri diversi, molte strade, molte differenti pratiche che hanno portato, nella cultura greca del V secolo, a questa emergenza dell'anima come problema centrale della filosofia, della politica e della morale – se è vero che molti percorsi sono sfociati nell'emergenza e nella definizione della *psykhē* –, mi sembra che occorra far posto, tra tutte queste pratiche, all'attuazione, alla crisi, alla critica della *parrēsia* e a ogni declinazione che ne abbia dislocato l'esercizio, spostandolo dalla scena politica al gioco delle relazioni individuali. Ma soprattutto, cercando di riaffermare un po' questa trasformazione della *parrēsia*, questo suo spostamento dall'orizzonte istituzionale della democrazia all'orizzonte della pratica individuale della formazione

dell'*ēthos*, mi sembra possibile cogliere qualche aspetto abbastanza importante per la comprensione di certi caratteri fondamentali della filosofia greca, e perciò di tutta la filosofia occidentale. In fondo, con queste inflessioni e con questi cambiamenti relativi alla *parrēsia*, ci troviamo ora in presenza di tre realtà, o in ogni caso di tre poli: il polo dell'*alētheia* e del dire-il-vero, il polo della *politeia* e del governo e infine il polo di quella che nei testi greci tardivi viene chiamata l'*ētho-poiēsis*<sup>22</sup> (la formazione dell'*ēthos* o la formazione del soggetto). Da una parte, condizioni e forme del dire-il-vero; dall'altra, strutture e regole della *politeia* (cioè dell'organizzazione delle relazioni di potere); infine, modalità di formazione dell'*ēthos* in cui l'individuo si costituisce come soggetto morale della propria condotta. Abbiamo qui tre poli, al tempo stesso irriducibili e irriducibilmente legati gli uni agli altri. *Alētheia*, *politeia*, *ēthos*. L'essenziale irriducibilità di questi tre poli, la loro mutua e necessaria relazione, la struttura di richiamo dell'uno verso l'altro e dell'altro verso l'uno: è ciò che ha sostenuto, io credo, l'esistenza stessa di tutto il discorso filosofico, dalla Grecia a oggi.

Ecco infatti il vero motivo per cui il discorso filosofico non è semplicemente un discorso scientifico – che si limiterebbe a definire e a mettere in gioco le condizioni del dire-il-vero –, non è semplicemente, dalla Grecia a oggi, un discorso politico o istituzionale – che si limiterebbe a definire il miglior sistema istituzionale possibile –, non è semplicemente un mero discorso morale, che prescrive principi e norme di condotta: il motivo è il fatto che a proposito di ognuna di queste tre questioni – quella scientifica, quella politica, quella morale – il discorso filosofico pone al tempo stesso le altre due. Quello scientifico è un discorso le cui regole e i cui obiettivi sono definibili in funzione della seguente questione: che cos'è il dire-il-vero, quali sono le sue forme, le sue regole, le sue condizioni e le sue strutture? Un discorso politico è soltanto un discorso politico per il fatto che si accontenta di porre la questione della *politeia*, delle forme e delle strutture del governo. Un discorso morale è soltanto un discorso morale per il fatto che si limita a prescrivere i principi e le norme della condotta.

Un discorso filosofico è altra cosa rispetto a ciascuno di questi tre discorsi poiché non pone mai la questione della

verità senza interrogarsi, al tempo stesso, sulle condizioni di questo dire-il-vero: o sul versante della differenziazione etica, che apre all'individuo l'accesso a questa verità, oppure sul versante delle strutture politiche all'interno delle quali questo dire-il-vero avrà il diritto, la libertà e il dovere di pronunciarsi. Un discorso filosofico è tale – e non è semplicemente un discorso politico – nel momento in cui, quando pone la questione della *politeia* (dell'istituzione politica, della ripartizione e dell'organizzazione delle relazioni di potere), pone al tempo stesso la questione della verità e del discorso vero, a partire dal quale potranno essere definite queste relazioni di potere e la loro organizzazione; pone anche la questione dell'*ēthos*, cioè della differenziazione etica alla quale queste strutture politiche possono e devono dare spazio. Infine, se il discorso filosofico non è solo un discorso morale, è perché non si limita a voler formare un *ēthos*, a essere la pedagogia di una morale o il veicolo di un codice. Esso non pone mai la questione dell'*ēthos* senza interrogarsi al tempo stesso sulla verità, sulla forma di accesso alla verità che potrà formare questo *ēthos* e sulle strutture politiche all'interno delle quali questo *ēthos* potrà affermare la propria singolarità e la propria differenza. Dai greci a oggi, l'esistenza del discorso filosofico dipende precisamente dalla possibilità o piuttosto dalla necessità di questo gioco: non bisogna mai porre la questione dell'*alētheia* senza rilanciare nel contempo, a proposito di questa verità, la questione della *politeia* e dell'*ēthos*. La stessa cosa vale per la *politeia*. La stessa cosa vale per l'*ēthos*.

E se ora volete proprio che ricordiamo le quattro modalità del dire-il-vero evocate la volta scorsa – quando avevo cercato di schematizzare le grandi forme del dire-il-vero che troviamo nella cultura greca (il dire-il-vero profetico, il dire-il-vero della saggezza, il dire-il-vero della *tekhnē* e il dire-il-vero della *parrēsia*) –, ebbene, si possono perfettamente definire, a partire da queste quattro modalità del dire-il-vero, quattro attitudini filosofiche fondamentali; le potremmo ritrovare riunite assieme oppure divise da un rapporto di esclusione o di polemica reciproca. Si possono ritrovare quattro modalità di legare tra loro la questione dell'*alētheia*, la questione della *politeia* e la questione dell'*ēthos*.

O ancora: definendo la filosofia come il discorso che non



pone mai la questione della verità senza interrogarsi nel contempo sulla questione della *politeia* e sulla questione dell'*ēthos* – che non pone mai la questione della *politeia* senza interrogarsi sulla verità e sulla differenziazione etica, che non pone mai la questione dell'*ēthos* senza interrogarsi sulla verità e sulla politica –, possiamo dire che vi sono quattro maniere di legare assieme queste tre questioni, rinviando le une alle altre o raggruppando le une con le altre.

Potremmo chiamare attitudine profetica quella che in filosofia promette e predice, oltre i limiti del presente, il momento e la forma in cui la produzione della verità (*alētheia*), l'esercizio del potere (*politeia*) e la formazione morale (*ēthos*) arriveranno infine, esattamente e definitivamente, a coincidere. In filosofia, l'attitudine profetica tiene il discorso della promessa riconciliazione tra *alētheia*, *politeia* ed *ēthos*.

In filosofia c'è poi l'atteggiamento della saggezza: quello che pretende di dire, con un discorso fondamentale e unico, con uno stesso tipo di discorso, ciò che ne è, al tempo stesso, della verità, della *politeia* e dell'*ēthos*. In filosofia, l'atteggiamento della saggezza è il discorso che cerca di pensare e di dire l'unità fondatrice della verità, della *politeia* e dell'*ēthos*.

In filosofia, l'atteggiamento del tecnico o di chi insegna è al contrario quello che tenta di non fare promesse rispetto a un avvenire, e non di ricercare in una unità fondamentale il punto di coincidenza tra *alētheia*, *politeia* ed *ēthos*. È al contrario quello che tenta di definire, nella loro specificità irriducibile, nella loro separazione e nella loro incommensurabilità, le condizioni formali del dire-il-vero (la logica), le forme migliori dell'esercizio del potere (l'analisi politica) e i principi della condotta morale (molto semplicemente, la morale). Diciamo che in filosofia questo atteggiamento è il discorso dell'eterogeneità e della separazione tra *alētheia*, *politeia* ed *ēthos*.

Credo che in filosofia vi sia un quarto atteggiamento. È l'atteggiamento parresiasico: quello che tenta giustamente, ostinatamente e ricominciando sempre da capo, di riportare l'attenzione, a proposito della verità, al problema delle sue condizioni politiche e della differenziazione etica che ne dischiude l'accesso. L'atteggiamento parresiasico riconduce sempre e perennemente la questione del potere alla questione

del suo rapporto con la verità e con il sapere, da un lato, e con la differenziazione etica dall'altro; l'atteggiamento parresiastico riporta infine la questione del potere al problema del discorso vero in cui questo soggetto morale si costituisce e al problema delle relazioni di potere in cui questo stesso soggetto si forma. È questo l'atteggiamento parresiastico in filosofia: è il discorso dell'irriducibilità della verità, del potere e dell'*ēthos* ed è al tempo stesso il discorso della loro relazione necessaria, cioè dell'impossibilità di pensare la verità (*alētheia*), il potere (la *politeia*) e l'*ēthos* fuori da una mutua relazione, essenziale e fondamentale, tra questi tre livelli.

Ecco, grazie. La prossima volta cercherò di spiegare tre testi, o comunque di appoggiarmi a essi. Aggiungo, per chi volesse leggerli, che verranno presi in esame l'*Apologia di Socrate*, certamente, poi il *Lachete* e infine la chiusura del *Fedone*. Al proposito cercherò di parlarvi un po' dell'interpretazione e dell'analisi che Dumézil ha dedicato a questo testo nel suo libro *Le Moyne noir en gris*.

\* M.F. dice: democratico.

## Note

<sup>1</sup> Xénophon, *Hiéron*, § 1, in *Œuvres complètes*, vol. I, trad. fr. di P. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris 1967, p. 399 [Senofonte, *Ierone*, trad. it. e cura di G. Tedeschi, con una nota di L. Canfora e con la traduzione latina di Erasmo da Rotterdam, Sellerio, Palermo 1991, p. 43; si può fare riferimento anche a un'altra ottima traduzione del testo contenuta in L. Strauss, A. Kojève, *Sulla tirannide*, ed. it. a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 2010; si veda Senofonte, *Gerone o tirannico*, trad. it. di V. Gourevitch e M.S. Roth, pp. 33-54 (i due passaggi citati da Foucault li riporto qui, dalla p. 37, nella traduzione di Gourevitch e Roth curata da Frigo: "Infatti tutti coloro che vi circondano lodano tutto ciò che dite e fate. Né udite mai la cosa più sgradevole per l'udito, il biasimo, giacché nessuno è disposto a muovere accuse a un tiranno in sua presenza [...]. Che piacere pensi che un tiranno tragga da quelli che non parlano male, quando sa per certo che tutti quelli che tacciono nutrono pensieri cattivi contro di lui? O che piacere pensi tragga da quelli che lo elogiano, quando li sospetta di fare quell'elogio per adularlo?").

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Aristote, *Politique*, cit., 1313b, libro v, 11, p. 407 [trad. it. cit., p. 190: "Cercare pure che niente passi inosservato di quanto dice o fa ciascuno dei sudditi, ma avere delle spie, come per esempio a Siracusa le cosiddette 'donne investigatrici' o quei segugi che Gerone mandava ovunque ci fosse un trattenimento o una riunione (perché quando temono siffatti figuri, non

parlano in piena libertà e se parlano in piena libertà sfuggono di meno)"].

<sup>4</sup> Ivi, 1313b-1314a, p. 409 [trad. it. cit., pp. 190-191].

<sup>5</sup> Aristotele, *Constitution d'Athènes*, xvi, 2, trad. fr. di G. Mathieu e B. Haussoullier, Les Belles Lettres, Paris 1967, p. 16 [Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, trad. it. di R. Laurenti, in *Opere*, vol. xi, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 18].

<sup>6</sup> Ivi, xvi, 6, p. 17 [trad. it. cit., p. 19].

<sup>7</sup> Platon, *Les Lois*, libro III, 694a-b, trad. fr. di E. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1965, p. 36 [Platone, *Le Leggi*, trad. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2007, pp. 294-295: "I Persiani, quando al tempo di Ciro disponevano di una maggiore temperanza di schiavitù e libertà, dapprima conquistarono l'indipendenza, poi divennero padroni di molti altri popoli. Poiché i capi rendevano partecipi i sottoposti della libertà e li spingevano all'uguaglianza, tanto più i soldati erano legati ai generali e si esponevano con ardore ai pericoli, e se qualcuno fra loro era assennato e capace di dare consigli, dato che il sovrano non era invidioso ma concedeva libertà di parola (*didontos de parrēsian*) e onore a quanti fossero in grado di dare consigli, metteva in comune a vantaggio di tutti la sua capacità di ragionare, e a quel tempo ogni cosa progredì per loro grazie alla libertà (*eleutherian*), alla concordia, alla condivisione dell'intelligenza (*philian kai nou koinōnian*)"]. A "condivisione" Foucault preferisce "amicizia". Cfr. una prima evocazione di questo testo in GVT, p. 186 [trad. it. cit., p. 196].

<sup>8</sup> Cfr. le grandi analisi di questa lettera nelle lezioni del 9, 16 e 23 febbraio 1983, in GVT [trad. it. cit., pp. 181-285].

<sup>9</sup> Platon, *Lettre VII*, 327a-b, in *Lettres*, trad. fr. di J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris 1977, p. 31 [Platone, *Lettera VII*, trad. it. di P. Innocenti, in *Lettere*, Rizzoli, Milano 2001<sup>6</sup>, pp. 149-151].

<sup>10</sup> Ivi, 328a, p. 32 [trad. it. cit., pp. 152-153]. J. Souilhé, nell'edizione Les Belles Lettres, traduce *paideia* con "science" (scienza).

<sup>11</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.: "I suoi nipoti e i suoi famigliari potevano facilmente sentire il richiamo della dottrina (*logon*) e della vita (*bion*) che io andavo predicando"].

<sup>12</sup> Ivi, 328b-c, pp. 32-33 [trad. it. cit., pp. 152-153].

<sup>13</sup> Isocrate, *Discours*, vol. II, trad. fr. di G. Mathieu ed E. Brémond, Les Belles Lettres, Paris 1938, § 1, p. 97 [Isocrate, *A Nicocle*, a cura di M. Marzi, in *Opere*, vol. I, Utet, Torino 2000<sup>2</sup>, p. 107].

<sup>14</sup> Ivi, § 2, p. 98 [trad. it. cit., p. 107].

<sup>15</sup> Ivi, § 4, p. 98 [trad. it. cit., p. 107].

<sup>16</sup> Ivi, § 6, p. 99 [trad. it. cit., p. 109].

<sup>17</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.: "Ma per quanto riguarda il comportamento in generale (*kath'holōn de tōn epitēdeumatōn*), a che cosa si deve mirare e a che cosa dedicare il proprio tempo (*peri ha dei diatribein*), questo cercherò di esporlo io"].

<sup>18</sup> Cfr. su questo punto le lezioni del 12, 19 gennaio e 2 febbraio 1983, in GVT [trad. it. cit.].

<sup>19</sup> E. Rohde, *Psyché*, trad. fr. di A. Reymond, Payot, Paris 1928; ristampa presso Tchou, Paris 2001 (ed. originale: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeits - glaube der Griechen*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1925).

<sup>20</sup> B. Snell, *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. fr. di M. Charrière e P. Escaig, Éditions de l'Éclat, Paris

1994 (ed. originale: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen & Goverts, Hamburg 1946).

<sup>21</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. fr. di E. Abrams, Verdier, Paris 1983 [trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 1998].

<sup>22</sup> Su questa nozione cfr. la lezione del 10 febbraio 1982, in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 227-228 [trad. it. cit., pp. 209-211].

Lezione del 15 febbraio 1984

Prima ora

*Il pericolo dell'oblio di se stessi - Il rifiuto di un impegno politico da parte di Socrate - Solone di fronte a Pisistrato - Il demone di Socrate - Il rischio di morte: storia dei generali delle Arginuse e di Leone di Salamina - L'oracolo di Delfi - La risposta di Socrate all'oracolo: la verifica e l'inchiesta - Oggetto della missione: la cura di sé degli uomini - Irriducibilità della veridizione socratica - Emergenza di una parrësia propriamente etica - Il ciclo della morte di Socrate come fondazione etica della cura di sé.*

Dopo che nella lezione precedente abbiamo evocato la crisi della *parrësia* politica - o almeno la crisi delle istituzioni politiche come luogo possibile della *parrësia* -, vorrei oggi avviare lo studio della *parrësia*, della pratica del dire-il-vero nell'ambito dell'etica. Per fare questo, ripartirei ovviamente da Socrate: colui che sicuramente preferisce affrontare la morte piuttosto che rinunciare al dire-il-vero; colui che mette in pratica questo dire-il-vero ed esprime il suo pensiero senza nascondimenti, non nella tribuna, nell'Assemblea, o davanti al popolo. Socrate è colui che ha il coraggio di dire il vero, o che per dire il vero accetta il rischio della morte ma pratica la prova delle anime nel gioco dell'interrogazione ironica.

Per studiare questa fondazione della *parrësia* etica contrapposta alla *parrësia* politica, ovvero dopo una separazione fondazionale della *parrësia* etica dalla *parrësia* politica, vorrei commentare due testi. Il primo si trova nell'*Apologia*: è quel celebre passo in cui Socrate afferma che non ha voluto giocare un ruolo politico nella città, poiché, se lo avesse fatto, avrebbe rischiato di morire.

Il secondo passaggio, che studieremo nell'ora successiva, appartiene al *Fedone*. Si tratta delle ultime famose parole di

Socrate, che chiede ai suoi discepoli di pagare un debito ad Asclepio sacrificando un gallo. Quando raccomanda di consumare questo sacrificio, aggiunge: pensateci, senza oblii e negligenze. Nessuno dei commentatori e degli storici della filosofia che da duemila anni si sono interessati a questo passaggio lo ha mai spiegato o interpretato. È proprio questo il passaggio che Dumézil ha analizzato e del quale, io credo, ha fornito la soluzione, nel libro che la volta scorsa vi raccomandavo di leggere. In ogni caso, vi è tutto il ciclo della morte di Socrate – del suo rapporto con il dire-il-vero e con i rischi mortali cui il dire-il-vero va incontro – tra questi due testi: da un lato, l'*Apologia*, dove Socrate afferma che non ha “fatto politica”, come diremmo noi oggi, che non è salito in tribuna per non rischiare di morire; dall’altro lato, l’ultimo testo di Socrate, che accetta gioiosamente di morire chiedendo che venga pagato un certo debito agli dei sacrificando un gallo. Si tratta di questo; è di questo che vorrei parlarvi.

Anzitutto, dunque, l'*Apologia*. Comincerò con un’osservazione, che per ora lasceremo da parte, in attesa di una sua futura utilizzazione. Andiamo alle primissime righe dell'*Apologia*. Si tratta di un discorso di tipo giudiziario. Ebbene, il discorso di Socrate, almeno come ce lo riferisce Platone, comincia – come ogni buon discorso giudiziario e in ogni caso come molte arringhe difensive – con la seguente affermazione: i miei avversari mentono, io dico la verità.<sup>1</sup> È il meno che si possa dire, in effetti, quando ci si contrappone, in tribunale, a degli accusatori. Dunque: i miei avversari mentono, ma io dico la verità. Afferma poi Socrate: i miei avversari, proprio loro, sono abili a parlare (*deinoi legein*)<sup>2</sup>; io, al contrario – egli dice – parlo molto semplicemente, molto direttamente, senza destrezza e senza affettazione. Anche qui, un tema tradizionale. Socrate aggiunge qualcosa che non è affatto straordinario in questo genere di discorsi: gli avversari sono abili a parlare, mentre io mi esprimo in maniera molto semplice e diretta. E sono d'altronde così abili a parlare che vorrebbero proprio far credere che sono io quello abile a parlare. Ma su questo, per l'appunto, mentono: io non sono abile a parlare.<sup>3</sup> Probabilmente non varrebbe la pena aggiungere commenti più dettagliati se a questa forma retorica – a questa forma di presentazione del tutto tradizionale del

discorso giudiziario – non si accostasse una certa annotazione che porta Socrate ad affermare: sono i miei avversari, abili a parlare, che mentono; questi miei avversari sono così abili a parlare che arrivano persino al punto di farmi quasi “dimenticare quel che sono”. A causa loro (*hyp'autōn*), ho quasi perso la memoria di me stesso (*emautou epelathomēn*).<sup>4</sup> Mi piacerebbe allora che noi conservassimo questa annotazione, in omaggio a colui che menzioneremo più tardi, un po' come si conserva la provvista di uno scoiattolo: una piccola provvista che utilizzeremo in seguito. Vorrei soltanto che teneste a mente come l'abilità di parola degli altri, degli avversari, può arrivare sino al punto di provocare l'oblio di sé. Perciò, in qualche modo, in forma correlativa e negativa, possiamo avvertire il fatto che ci orientiamo verso la proposizione inversa. Se l'abilità di parola provoca l'oblio di sé, ebbene, la semplicità del parlare, la parola senza affettazione e senza ornamento, la parola direttamente vera, la parola quindi di *parrēsia*, ci condurrà, proprio lei, alla verità di noi stessi.

Ecco, inoltre, ciò che vorrei farvi ulteriormente osservare: quello che possiamo chiamare il ciclo della morte di Socrate comincia con l'evocazione di un aspetto – il rischio dell'oblio di sé – che sarà importante lungo tutto il ciclo; cioè lungo quell'insieme di testi platonici che possiamo considerare come un gruppo: l'*Apologia di Socrate* (il processo), il *Critone* (la discussione tra Socrate e Critone, all'interno del carcere, attorno a una possibile evasione), e infine il *Fedone* (il racconto degli ultimi momenti di Socrate). Ebbene: lungo tutto questo ciclo, dall'inizio (non sono riusciti a farmi dimenticare me stesso) fino al “non dimenticatemi” – che è l'ultima e conclusiva parola di Socrate (*mē amelēsēte*: non ignorate, non dimenticate),<sup>5</sup> che sarà proprio necessario commentare –, si parlerà del rapporto tra verità di sé e oblio di sé. È sotto questo segno che si svilupperà il processo di Socrate: la discussione di Socrate sul suo possibile esilio e sulla sua possibile salvezza e infine la morte di Socrate. Fermiamoci qui, per il momento. Teniamoci per dopo questa osservazione.

Vorrei ora affrontare il passaggio di cui vi parlavo, che si trova nell'*Apologia* (31c) e che ruota attorno a questa domanda: è necessario fare politica? O piuttosto: perché proprio lui, Socrate, non ha fatto politica? Poco prima di questo

passaggio, Socrate spiega come ha incontrato i cittadini di Atene, come se n'è occupato – ritorneremo su questo punto –, come si è preso cura di loro ("standovi da presso, uno per uno, come farebbe un padre o un fratello maggiore").<sup>6</sup> Si è dunque preso cura degli ateniesi come potrebbe farlo un padre o un fratello maggiore. Ma subito dopo aver detto questo, rivolge a se stesso la seguente obiezione: "Forse potrà parere strano che io vada dattorno e mi dia tanto da fare per dar consigli a questo e a quello in privato", ma mi manchi il coraggio di "dare consigli alla città" (*symbolouleuein tē polei*),<sup>7</sup> "in pubblico" (*dēmosia*), "e di salire in tribuna per parlare al popolo" (*anaibanōn eis to plēthos*). Anche qui, la parola è tecnica. *Symbolouleuein* significa partecipare al Consiglio, alle istanze deliberative della città. Perché dunque, si chiede Socrate, non oso salire pubblicamente sulla tribuna e partecipare alle decisioni della città?

Abbiamo qui, evidentemente – in questo richiamo a un ruolo politico in base al quale qualcuno si alza, sta in piedi, parla al popolo e partecipa alle deliberazioni della città –, l'evocazione di quello scenario istituzionale della democrazia che avrebbe dovuto lasciar spazio alla *parrēsia*. Socrate evoca proprio questa figura possibile del parresiasta politico che, a dispetto di minacce e pericoli, accetta di alzarsi, perché questo è nell'interesse della città, e rischiando anche di morire dice la verità. Potremmo qui ricordare l'aneddoto, il gesto, il famoso atteggiamento di Solone, che la letteratura greca racconta molto spesso. Questo episodio lo trovate nella *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (capitolo 14),<sup>8</sup> in Plutarco (*Vita di Solone*)<sup>9</sup> e anche in Diogene Laerzio.<sup>10</sup> Nel momento in cui Atene sta perdendo la sua libertà poiché Pisistrato impone la sua autorità personale – si accinge a esercitare, in prima persona, la sovranità su Atene, cioè quella che chiamiamo la tirannia –, proprio allora il vecchio Solone, che assiste a questa ascesa del giovane Pisistrato, si decide a presentarsi in Assemblea. Pisistrato aveva reso manifesta la sua volontà di esercitare la tirannia facendosi concedere una guardia personale. Nelle città greche, essere attorniti da una guardia personale era il mezzo tradizionale, per un cittadino, di prendere il potere. In risposta a questo evento, Solone raggiunge l'Assemblea. La raggiunge come un semplice



cittadino di Atene, armato, però, di scudo e corazza. Con questo gesto, vuole rendere manifesto quello che sta accadendo: cioè che Pisistrato, facendosi assegnare una guardia personale, considera i cittadini dei nemici contro i quali dovrà eventualmente lottare. Se il sovrano si presenta come colui che esercita un potere militare, come colui che minaccia con la forza delle armi gli altri cittadini, è normale che i cittadini, di rimando, si presentino armati. Solone raggiunge dunque l'Assemblea armato di scudo e corazza. Per criticare l'Assemblea che ha appena concesso a Pisistrato l'autorizzazione a essere dotato di una guardia personale, dice ai suoi concittadini: "Di alcuni io sono più saggio, di altri più coraggioso; più saggio di quanti non intendono l'insidia di Pisistrato; più coraggioso di quanti pur intendendola tacciono per paura".<sup>11</sup> Vedete, qui, la doppia *parrēsia* di Solone: *parrēsia* verso Pisistrato, poiché, con il gesto di raggiungere l'Assemblea corazzato e armato, rende evidente ciò che Pisistrato sta facendo. Svela la verità di ciò che accade e al tempo stesso rivolge all'Assemblea un discorso di verità criticando quelli che non capiscono ma anche quelli che, pur capendo, tacciono. Lui, al contrario, parlerà. E dopo questo discorso, in cui Solone denuncia ciò che accade e critica i suoi concittadini, il Consiglio replica che Solone, in realtà, sta diventando pazzo (*mainesthai*). Al che Solone replica con queste parole: "Un tempo breve mostrerò ai cittadini la mia pazzia, la mostrerò al sopraggiungere della verità".<sup>12</sup> Avete qui un esempio tipico, molto preciso – costruito, beninteso, *a posteriori* –, della pratica di *parrēsia*.

È la pratica, appunto, che Socrate rifiuta. È il ruolo che non vuole giocare. Non osa fornire pubblicamente i suoi consigli alla città presentandosi al popolo. Socrate non sarà Solone. Il problema allora è quello di sapere come Socrate giustifica il fatto che non sarà Solone, che non salirà sulla tribuna e che non dirà la verità *dēmosia* (pubblicamente). Si conosce bene la ragione addotta per non dover interpretare quel ruolo: ha udito una certa voce familiare, divina o demonica, che ogni tanto si fa sentire, in lui e da lui; è una voce che non gli prescrive mai qualcosa di positivo, che non gli ha mai detto ciò che occorre fare, ma che ogni tanto si fa sentire per impedirgli di compiere qualcosa che stava per fare o che avrebbe potuto fare.<sup>13</sup> Nel

caso specifico, è proprio di questo che si tratta. Perché la voce si fa sentire da lui? Per dissuaderlo dal fare politica. La voce distoglie proprio lui dall'occuparsi dei cittadini in termini politici: proprio lui, che nondimeno si occupa dei cittadini come potrebbe farlo un padre o un fratello maggiore. Che significa tale interdetto? Perché questo segno? Perché questa voce che sottrae la *parrēsia* di Socrate alla pratica politica, nel momento stesso in cui egli avrebbe potuto assegnare al suo discorso vero forma, scena e finalità di carattere politico?

È qui che Socrate propone un certo numero di considerazioni che di primo acchito potrebbero essere intese come pura e semplice spiegazione di questo interdetto, o in ogni caso di questo segno negativo che la voce demonica gli ha rivolto. Questa spiegazione apparente è dovuta al cattivo funzionamento della *parrēsia* democratica, oppure, in maniera più generale, della *parrēsia* politica; è dovuta all'incapacità in cui ci si trova – quando si ha a che fare con le istituzioni politiche – di mettere in gioco il ruolo parresiasico come si deve: con pienezza e fino in fondo. E perché mai? Molto semplicemente, a causa del pericolo che si corre. È questo il passo su cui vorrei soffermarmi: “Se da un pezzo io mi fossi messo a occuparmi degli affari dello stato, da un pezzo anche sarei morto”.<sup>14</sup> Come ricorderete, vi avevo letto questo passo la volta scorsa. Socrate aggiunge: “Non sdegnatevi se parlo così: è la verità [la verità è: se avessi fatto politica sarei morto; M.F.]. Non c'è uomo che possa salvarsi quando si opponga sinceramente non dico a voi ma a una qualunque altra moltitudine, e cerchi di impedire che troppe volte nella città si commettano ingiustizie e si trasgredisca alle leggi”.<sup>15</sup> Se procediamo veloci sul significato di questo passo, la cosa è chiara. Socrate ci dice: non ho fatto politica. Perché? Perché se avessi fatto politica, se mi fossi fatto avanti per parlarvi, per dirvi la verità, mi avreste fatto perire, così come periscono tutti coloro che vogliono generosamente ostacolare, nella loro città, ingiustizie e illegalità. Ma bisogna guardare le cose un po' più da vicino. Bisogna soprattutto guardare alle esemplificazioni e alle giustificazioni addotte da Socrate. In effetti, per appoggiare l'affermazione secondo cui si rischia la vita sia quando ci si rivolge all'Assemblea del popolo per dire la verità, sia quando, molto semplicemente, ci si vuole occupare

direttamente e globalmente degli interessi della città, gli esempi forniti da Socrate sono curiosi e nel contempo molto paradossali. Sono infatti degli esempi e anche delle confutazioni.<sup>16</sup> Sono esempi in questo senso: si tratta di casi in cui si vede come le istituzioni politiche – siano esse democratiche, tiranniche o oligarchiche – impediscano o vogliano impedire di dire il vero a coloro che stanno dalla parte della giustizia e della legalità. Ma questi esempi sono anche delle confutazioni. Infatti, grazie a essi si vede, per l'appunto, che Socrate, in due casi molto precisi da lui citati, non ha accettato il ricatto e la minaccia. Li ha affrontati e ha accettato, in entrambi i casi, il rischio della morte. Vediamo di cosa si tratta. Del fatto che si possa effettivamente rischiare la vita dicendo la verità entro gli spazi di un regime democratico, Socrate fornisce un esempio molto preciso, tratto dalla sua vita e dalla sua esperienza personale. La scena si situa attorno al 406. All'epoca Socrate, grazie al gioco della rotazione delle responsabilità politiche, era dunque diventato pritano; non si trattava di un'attività in qualche modo personale cui egli avrebbe deciso di dedicarsi: toccava alla sua tribù, in quel momento, l'esercizio della pritania. Ora, a quell'epoca era stato aperto un procedimento contro alcuni generali ateniesi, vincitori alle Arginuse, che per una serie di ragioni non avevano raccolto i cadaveri dopo la battaglia e dopo la loro vittoria: un atto di empietà e un gesto politico piuttosto dubbio. Ma lasciamo perdere questo aspetto. Vi sono dunque in Assemblea quelli che hanno presentato una denuncia contro i generali delle Arginuse. Che fa Socrate allora? "Io, unico dei Pritani," così dice, "mi opposi perché non faceste nulla contro la legge; e votai contro."<sup>17</sup> L'Assemblea ha effettivamente condannato i generali delle Arginuse, che sono stati proprio giustiziati. Ebbene, a dispetto del fatto che tutta l'Assemblea era a favore di questa condanna, io "votai contro", dice Socrate. "E c'erano i soliti oratori [fautori della condanna dei generali; M.F.] già pronti a sospendermi dall'ufficio e a trascinarli in carcere; e voi a incitarli [dice Socrate al popolo d'Atene; M.F.] e a gridare: e io pensai che era mio dovere correre piuttosto quel rischio tenendomi dalla parte del diritto e della giustizia, anziché rimanere con voi a deliberare l'ingiusto per paura del carcere e della morte."<sup>18</sup> Questo

esempio ben dimostra che in democrazia si rischia la morte quando si vuole dire la verità a favore della giustizia e della legge. Ma Socrate, nel momento stesso in cui dimostra l'esistenza di tale rischio, fa anche vedere come egli abbia effettivamente affrontato questo pericolo: come egli abbia davvero interpretato il ruolo tipico del *parresiasta* politico. È vero che la *parrësia* è pericolosa, ma è anche vero che Socrate ha avuto il coraggio di affrontare i rischi di questa *parrësia*. Ha avuto il coraggio di prendere la parola, di esprimere un'opinione avversa di fronte a un'Assemblea che cercava di farlo tacere, di perseguirlo ed eventualmente di punirlo.

Dopo questo esempio paradossale (è una prova del fatto che la *parrësia* è pericolosa in democrazia, ma è anche un esempio di accettazione, da parte di Socrate, di questo rischio), Socrate riporta un ulteriore esempio, tratto da un altro episodio della storia ateniese e da una diversa forma di sistema politico. Si riferisce a quel breve periodo durante il quale, alla fine del V secolo, Atene era sotto il governo oligarchico dei Trenta: un governo autoritario e sanguinoso. Mostra, qui, che dire il vero in un regime autoritario e oligarchico è altrettanto pericoloso che dirlo in una democrazia. Ma mostra, al tempo stesso, il suo sprezzo del pericolo e il modo in cui ha affrontato quel pericolo. Rievoca il momento in cui i Trenta tiranni volevano far arrestare un cittadino che si chiamava Leone di Salamina, che era stato ingiustamente accusato. Per arrestarlo, i Trenta tiranni avevano chiesto a quattro cittadini di eseguire il fermo. Tra i quattro designati, vi era anche Socrate. Ebbene, mentre gli altri tre sono andati a eseguire il fermo, "allora io [ricorda Socrate ai suoi accusatori; M.F.], non a parole ma a fatti (*ou logô all'ergô*), feci vedere che della morte non me ne importa proprio un bel niente [*emoi thanatou melei oud'hotioun*; vi segnalo qui l'espressione *melei*, che ritroveremo spesso; M.F.], ma di non commettere ingiustizia o empietà, questo mi importa soprattutto [abbiamo di nuovo: *toutou de to pan melei*; M.F.]".<sup>19</sup>

Esempio simmetrico e inverso. Inverso, poiché si tratta di un regime aristocratico, oligarchico. Simmetrico, poiché in questo regime la *parrësia* non è possibile, ma Socrate ha egualmente accettato il rischio. Potete vedere qual è il problema. Socrate ha appena detto: perché, pur occupandomi dei cittadini, non

me ne sono mai occupato e non voglio occuparmene *dēmosia* (in pubblico, salendo sulla tribuna)? Perché, se farò così, morirò. Come può dire questo, e fornire, a giustificazione del suo atteggiamento, degli esempi in cui mostra in effetti che la scelta è pericolosa ma che egli ha accettato il pericolo, che ha accettato di morire? In tali condizioni, è possibile affermare che i pericoli mortali affrontati dal parresiasta a causa del cattivo funzionamento politico – che i pericoli mortali da lui corsi dicendo il vero – sono stati i reali motivi per cui Socrate non si è fatto avanti sulla scena politica e non ha mai preso la parola davanti al popolo? Come può accadere che a questo punto egli dica: non ho fatto politica perché se ne avessi fatta sarei morto? Come può accadere che lo dica proprio lui, che per due volte (in regime democratico e oligarchico) ha accettato il rischio di morire per fare valere la verità e la giustizia? Proprio lui che nell'*Apologia* che sta pronunciando spiega e spiegherà, lungo tutto il testo, che non ha paura di morire? Ecco il problema: i suddetti pericoli possono essere la vera ragione della sua astinenza dalla politica? La risposta è sia negativa sia positiva. È ovviamente negativa, e insisto su questo: non è per paura della morte, non è per sfuggire alla morte che Socrate ha rinunciato all'attività politica. Tuttavia si può anche dire: sì, è a causa di questi pericoli che si è astenuto; avrebbe perso la vita non per paura della morte ma perché si era occupato di politica e da morto – è quel che dice nel testo – non avrebbe potuto essere utile a se stesso e agli ateniesi.<sup>20</sup> La ragione per cui non ha voluto dire il vero nella forma della veridizione politica non è dunque la paura della morte, il suo rapporto personale con la propria morte. Non è questo rapporto personale, ma un certo rapporto di utilità, con se stesso e con gli ateniesi. È questo rapporto utile, positivo e benefico, la ragione per cui la minaccia che i sistemi politici fanno pesare sulla verità gli ha impedito di pronunciare questa stessa verità nelle forme della politica. Evitare di morire è proprio ciò che gli ha raccomandato la voce demonica, con un segno negativo, con la sua chiamata. E non perché morire sia un male da evitare, ma perché, morendo, Socrate non avrebbe potuto fare qualcosa di positivo. Non avrebbe potuto stabilire, con gli altri e con se stesso, una relazione preziosa, utile e benefica. Il segno demonico, dunque – che lo ha distolto dalla

politica portatrice di morte proprio nel momento in cui avrebbe potuto presentarsi all'Assemblea -, ha avuto l'effetto, e forse la funzione, di proteggere, per l'appunto, questo suo ruolo positivo e l'incarico che gli era stato affidato.

Vi è dunque un rinvio alla missione che il dio ha affidato a Socrate e che si tratta di proteggere contro i rischi inutili della politica. Non bisogna dimenticare - dovremo tornarci sopra - che l'intero ciclo della morte socratica rappresenta la sottolineatura di un certo numero di interventi divini. Eccone uno. Quale compito utile e positivo viene predisposto e protetto da questo intervento divino, che ha introdotto una rottura nel momento in cui la *parrēsia* politica sarebbe stata possibile per Socrate? Tutta l'*Apologia* - o almeno la sua prima parte - è dedicata alla definizione e alla caratterizzazione di questo compito utile che deve essere protetto contro il rischio di morte: si tratta di un certo esercizio, di una certa pratica del dire-il-vero, cioè della capacità di attuare un certo modo di veridizione del tutto diverso da quelli che possono aver luogo sulla scena politica. La voce che rivolge a Socrate questa raccomandazione (o che piuttosto lo distoglie dalla possibilità di esprimersi nelle forme della politica) caratterizza l'instaurazione, di fronte a un dire-il-vero politico, di un altro dire-il-vero, che è quello della filosofia: tu non sarai Solone - dice la voce -, tu devi essere Socrate. Cos'è quest'altra pratica del dire-il-vero, del quale la voce divina caratterizza la differenza essenziale, fondamentale, fondatrice in rapporto al dire-il-vero politico? È ciò che viene raccontato in tutta la prima parte dell'*Apologia*, e io credo che sia possibile schematizzare in tre momenti quest'altro dire-il-vero, così predisposto dalla precauzione socratica di non morire.

Il primo momento di questa veridizione lo si trova nel rapporto con gli dei, con Apollo, con la profezia. Nemmeno questo, lo vedrete, è indifferente. Cherefonte, l'amico di Socrate, è andato a chiedere al dio di Delfi: qual è il greco che è più sapiente di Socrate? Ecco la risposta del dio a tale questione, che non è stata sollevata da Socrate ma da uno dei suoi amici: nessuno è più sapiente di Socrate.<sup>21</sup> Certo, questa risposta, come tutte le risposte del dio, è enigmatica, e chi la riceve non è mai molto sicuro di capirla bene. Socrate, infatti, non la capisce. E si interroga, come tutti, o come quasi tutti

coloro che hanno ricevuto dal dio parole enigmatiche: *ti pote legei ho theos*<sup>22</sup> (dette dal dio in maniera indiretta, *ainittetai*<sup>23</sup>)? Ora, bisogna subito mettere in evidenza che Socrate – ponendosi questa domanda tradizionale, dopo la risposta tradizionalmente enigmatica del dio, al fine di trovare il senso di ciò che il dio ha detto – non intende adottare un metodo che potremmo definire interpretativo. Non cerca di decifrare il senso nascosto, non cerca di indovinare ciò che il dio ha detto. È molto interessante la spiegazione del proprio operato fornita da Socrate. Egli dice: una volta che mi è stata trasmessa la risposta al quesito sollevato da Cherefonte, ho iniziato una ricerca, poiché non l’avevo capita e mi ero chiesto cosa il dio volesse davvero dire. Il verbo usato è *zētein* (voi trovate la parola *zētēsis*).<sup>24</sup> Si è servito di una ricerca, ma questa ricerca, ancora una volta, non consiste nell’interpretare, nel decifrare. Non si tratta di fare un’esegesi di ciò che il dio avrebbe potuto dire, di ciò che il dio avrebbe nascosto sotto una forma allegorica, o sotto un discorso per metà veridico e per metà ingannevole. Socrate avvia una ricerca che si propone di sapere se l’oracolo ha detto il vero. Vuole mettere alla prova la parola dell’oracolo. Vuole sottoporre a verifica questo oracolo. Per indicare la modalità di tale ricerca (*zētēsis*), usa un termine caratteristico e importante: *elegkhein*,<sup>25</sup> che vuol dire: rimproverare, obiettare o smentire, porre questioni, sottomettere qualcuno a un interrogatorio, contrapporsi a ciò che qualcuno ha detto per sapere se ciò che ha detto regge o non regge. Si tratta, in qualche modo, del discutere. Socrate, dunque, non interpreterà l’oracolo, ma per sapere se è vero lo discuterà, lo sottoporrà a un dibattito, a un contraddittorio. Al fine di sottoporre in tal modo l’oracolo a questa verifica senza interpretarlo, Socrate intraprenderà una *tournee*, un percorso, una peregrinazione (una *planē*, come la chiamava),<sup>26</sup> per arrivare a sapere se la profezia può effettivamente diventare indiscutibile (*anelegktos*)<sup>27</sup> e se può essere stabilita come verità.

È importante cogliere pienamente ciò che vi è di singolare in questo atteggiamento di Socrate. Certo, alla pari dello stesso Cherefonte, egli manifesta per l’oracolo quella pietà che lo sprona a raccogliere la sua voce e a interrogarsi su ciò che la

riguarda. Ma vedete quanto siamo lontani dall'atteggiamento abituale nei confronti della profezia e della parola oracolare. Bisogna capire in cosa consiste questo atteggiamento abituale: quello che si osserva continuamente, quello che si osserverà a lungo, quello – lo ricordate – che si è potuto osservare l'anno scorso studiando lo *Ione* di Euripide e quelle consultazioni oracolari durante le quali il padre e la madre cercavano di sapere cosa era divenuto il loro figlio o se, eventualmente, avessero un figlio.<sup>28</sup> In che cosa consiste, allora, questo atteggiamento abituale? Consiste in primo luogo nel tentativo di interpretare ciò che l'oracolo ha detto, per comprenderlo nella maniera più corretta. E in secondo luogo nell'attesa di vedere se effettivamente la profezia oracolare si è in realtà compiuta. Inoltre, ancora, nel tentativo di evitare il compimento dell'oracolo se ciò che si è capito è un pericolo o una disgrazia. In altre parole: l'atteggiamento abituale consiste nell'interpretare la parola oracolare, nell'attendere o nell'evitare i suoi effetti. L'atteggiamento tradizionale e abituale nei confronti della parola oracolare consiste in questo gioco tra interpretazione e attesa nell'ambito del reale. Ma l'atteggiamento socratico è del tutto diverso. Ciò che occorre intraprendere non è un'interpretazione, ma una ricerca per esaminare e mettere alla prova la verità del responso oracolare. Si tratta di discuterlo. È una ricerca che assume la forma di un dibattito, di una confutazione possibile, di una prova che farà valere la parola dell'oracolo non nel campo di una realtà in cui dovrà effettivamente realizzarsi, ma nel campo di una verità in cui potrà essere accettata come un *logos* vero o non vero. Interpretazione e attesa nel campo del reale: è l'atteggiamento consueto. Ricerca e prova entro il gioco della verità: è l'atteggiamento di Socrate nei confronti della profezia. È questo il primo momento dell'atteggiamento socratico, della veridizione socratica e della missione assunta da Socrate: quella di dire la verità.

Secondo momento: in quale forma Socrate porterà avanti questa ricerca verificatrice? In che modo, concretamente, cercherà di sapere se l'oracolo ha detto il vero? In che modo, invece di attendere o di evitare che il responso si realizzi, gestirà questa discussione con l'oracolo, questa discussione in rapporto all'oracolo? Ha detto dunque di compiere un



percorso, di portare avanti un'inchiesta (una *planē*: andrà in giro cercando di mettere alla prova l'oracolo). Questo percorso attraverso la città e tra gli ateniesi lo gestisce rapportandosi a diverse categorie di individui e di cittadini. Anzitutto a un uomo di stato. Poi ad altri. Seconda tappa: il poeta. Terza tappa, infine: gli artigiani. Come vedete, è un percorso che lo porta ad attraversare la città, il corpo dei cittadini, dagli strati più alti a quelli più bassi. Dall'importante uomo di stato, che egli non nomina,<sup>29</sup> all'ultimo degli artigiani. Socrate attraversa tutta la città.<sup>30</sup> A mano a mano che si mescola così ai cittadini di Atene, scopre dei saperi sempre più solidi. Mentre il primo uomo di stato contattato veniva ritenuto sapiente da molti, e soprattutto da lui, ma non lo era affatto, Socrate constata che gli artigiani, invece, conoscono molte cose: molte più di quante non ne sapesse lui stesso. Ma tutti, sia gli uomini di stato ignoranti sia gli artigiani sapienti, hanno questo in comune: credono di sapere cose che in realtà non sanno. Al contrario Socrate, da parte sua, sa di non saperle. Non avrà forse il sapere degli artigiani, ma non ha nemmeno la loro ignoranza. È questo – l'inchiesta, il mettere in dubbio, il sollevare questioni, l'esaminare gli altri in rapporto a se stessi – ciò che Socrate chiama, nel testo, l'*exetasis*.<sup>31</sup> *Exetazein* significa sottoporre a esame.<sup>32</sup> E questo esame consiste, in primo luogo, in una maniera di verificare se l'oracolo ha detto il vero. In secondo luogo, tale verifica consiste nel mettere alla prova le anime, nel controllare – che si tratti di un uomo di stato, di un poeta, di un artigiano – ciò che sanno e ciò che non sanno a proposito delle cose, del loro mestiere, della loro attività ma anche a proposito di se stesse (ciò che sanno di sapere e di non sapere). In questa *exetasis*, infine, non si tratta solo di mettere alla prova le anime in quello che sanno e in quello che non sanno a proposito delle cose e di se stesse, ma si tratta anche di confrontare queste anime con l'anima di Socrate. Dunque Socrate – che si apprestava modestamente a verificare se l'oracolo diceva il vero giudicandolo il più sapiente degli uomini e che cercava di mostrare, di far valere la propria ignoranza di fronte al presupposto sapere degli altri – appare in definitiva come colui che ne sa più degli altri. Perlomeno in questo senso: conosce la propria ignoranza. L'anima di Socrate diventa così la prova del fuoco (*basanos*)<sup>33</sup> dell'anima degli

altri.

Ecco come si sviluppa questa *exetasis*. Abbiamo dunque un primo tempo, a proposito della parola del dio: interrogarsi, cercare (è la *zētēsis*), praticando la verifica tramite discussione (*elegkhos*). Secondo tempo: questa verifica assume la forma concreta dell'inchiesta (*planē*). Si andrà così ad attraversare tutta la città, a sottomettere ognuno a questa *exetasis* che permette di sapere ciò che sa, ciò che non sa, ciò che sa delle cose, ciò che sa di se stesso; che permette di mettere alla prova il suo sapere e la sua ignoranza, confrontando la sua anima, mettendola in contatto con questa prova del fuoco che è l'anima di Socrate. Terzo tempo di questo ciclo: gli esami, l'*exetasis*, le verifiche che Socrate ha praticato in questo modo lungo tutta la città, dagli strati sociali più alti a quelli più bassi, hanno certamente suscitato molte ostilità nei suoi confronti: in particolare le accuse di Meleto e di Anito, contro le quali sta per l'appunto difendendosi nell'*Apologia*.<sup>34</sup> Tuttavia, a dispetto di queste ostilità, Socrate non è stato trattenuto dai pericoli che esse potevano comportare. Tali ostilità non risalgono alle accuse di Meleto e di Anito. Risalgono a molto prima e le accuse di Meleto e di Anito rappresentano, in qualche modo, l'ultima espressione e l'episodio conclusivo di ostilità precedenti. Socrate, a questo punto, lo dice molto chiaramente: un uomo di un qualche valore non deve "far calcolo dei rischi di vita o di morte".<sup>35</sup> Siamo ora, lo vedete, nel ciclo, nello svolgimento di una certa forma di *parrēsia* e di veridizione: il rischio di vita o di morte, che era poc'anzi una ragione per non fare politica, si situa invece qui nel cuore stesso dell'impresa socratica. Quali che siano i pericoli corsi a causa di tale forma di *parrēsia*, ebbene, in quanto uomo "di un qualche valore", Socrate sa molto bene che non deve mettere sulla bilancia l'importanza di questa *parrēsia* e le proprie chance di vita o di morte. Un uomo di un qualche valore deve "invece a questo solo badare quando operi, se operi il giusto o l'ingiusto e se compia azioni di onesto e valoroso uomo o se di vile e malvagio".<sup>36</sup> Di conseguenza, non deve mettere in discussione il rischio di morire.

Con questa forma del dire-il-vero o della veridizione siamo all'interno di una certa modalità della *parrēsia*, se si intende per *parrēsia* il coraggio della verità, il coraggio di dire il vero.

Abbiamo qui una *parrēsia* ovviamente molto differente, nel suo fondamento e nel suo sviluppo, dalla *parrēsia* politica. Questa nuova *parrēsia*, quest'altra *parrēsia*, Socrate la eserciterà in modo molto particolare. Nella sua forma, la definisce come una missione – alla quale tiene e che non abbandonerà mai – che praticherà sempre e fino in fondo. Da questo punto di vista, lo vedete, egli non sarà mai eguale al saggio. Non sarà come Solone, ad esempio, che per dire la verità interviene nella città a suo rischio e pericolo, certamente, ma solo ogni tanto: e per il resto del tempo rimane in silenzio nella sua saggezza. Quando non interviene, si ritira dunque nel silenzio della sua saggezza. Socrate è invece qualcuno che ha una missione da compiere, si potrebbe quasi dire un mestiere, in ogni caso un compito. Non si pensa – questo è molto importante – come il saggio che interviene ogni tanto, ma come un soldato, che sta lì, al suo posto.<sup>37</sup> Consideriamo Solone, al quale era stato chiesto, a suo tempo, di dare delle leggi alla città; quando vede queste leggi stravolte e Pisistrato che esercita la tirannia, si veste, in quell'occasione, come i soldati, impugna il suo scudo, indossa la sua corazza, si presenta all'Assemblea – in quel frangente e solo in quel frangente – per far prorompere la verità. Opponiamogli Socrate, che da un capo all'altro della sua esistenza si è sempre considerato una sorta di soldato tra i cittadini, costretto ogni istante a lottare, a difendersi e a difenderli.

Ora, qual è l'obiettivo della sua missione? Cosa deve fare in questa missione che il dio gli ha affidato, che il dio ha voluto proteggere dicendogli: ti raccomando, non fare politica, perché se la fai moriresti? Per lui, l'obiettivo di questa missione è certamente quello di vegliare in permanenza sugli altri, di occuparsi degli altri come se fosse il loro padre o il loro fratello. Ma a quale scopo? Per incitarli a occuparsi non della loro fortuna, non della loro reputazione, non dei loro onori o delle loro cariche, ma di se stessi. Vale a dire: della loro ragione, della verità e della loro anima (*phronēsis*, *alētheia*, *psykhē*).<sup>38</sup> Devono insomma occuparsi di se stessi. Questa definizione è di capitale importanza. In questo rapporto di sé con se stessi, in questo rapporto di vigilanza su di sé, il "se stessi" è definito in primo luogo dalla *phronēsis*, cioè dalla ragione in qualche modo pratica, dalla ragione in esercizio, che

permette di prendere buone decisioni e di scacciare le false opinioni. In secondo luogo, il “se stessi” è definito anche dall’*alētheia*, nella misura in cui essa, in effetti, è proprio il punto di riferimento e di aggancio della *phronēsis*: ciò che la *phronēsis* cerca e ottiene. Ma l’*alētheia* è anche l’Essere nella misura in cui all’Essere siamo affini, precisamente nella forma della *psykhē* (dell’anima). Se possiamo avere *phronēsis* e prendere le decisioni giuste, è perché con la verità abbiamo un certo rapporto, fondato ontologicamente sulla natura dell’anima. Ed è questa, dunque, la missione di Socrate: una missione, lo vedete, molto differente, nel suo svolgimento, nella sua forma e nel suo obiettivo, dalla *parrēsia* politica, dalla veridizione politica di cui fin qui abbiamo parlato. Ha un’altra forma, un altro obiettivo. L’altro obiettivo, in effetti, è quello di fare in modo che le persone si occupino di se stesse, che ogni individuo si occupi di sé: cioè di un essere ragionevole, che ha con la verità un rapporto fondato sull’essere stesso della sua anima. Così ora abbiamo una *parrēsia* sull’asse dell’etica. In questa nuova forma di *parrēsia*, è proprio di questo che si tratta: della fondazione dell’*ēthos* come principio a partire dal quale la condotta potrà essere definita ragionevole in funzione dell’essere stesso dell’anima.

*Zētēsis, exetasis, epimeleia*. *Zētēsis* è il primo momento della veridizione socratica (la ricerca). *Exetasis* è l’esame dell’anima, il confronto dell’anima e la prova delle anime. *Epimeleia* è la cura di se stessi. La ricerca sul senso da dare alla parola dell’oracolo ha portato Socrate a questa impresa di prova delle anime le une in rapporto alle altre, con l’obiettivo di incitare ognuno a occuparsi di se stesso. Ricerca, prova, cura. Ricerca di ciò che dice il dio, prova delle anime le une in rapporto alle altre, cura di sé come obiettivo stesso della ricerca: vi è qui, lo vedete, un insieme che definisce la *parrēsia* socratica, cioè la veridizione coraggiosa di Socrate contrapposta alla veridizione politica. Quest’ultima non viene realizzata come fosse una ricerca, ma si manifesta in quanto affermazione di qualcuno relativa alla sua personale capacità di dire la verità; non pratica l’esame e il confronto delle anime, ma si rivolge coraggiosamente, nella sua solitudine, a un’Assemblea o a un tiranno che non vuole prestarle ascolto; non punta all’*epimeleia* (cioè a incitare le persone a occuparsi di sé), ma

dice alla gente ciò che occorre fare e poi, dopo averlo detto, lascia perdere e fa marcia indietro, lasciando che ognuno se la sbrogli come può, con se stesso e con la verità.

Il famoso interdetto demonico, udito da Socrate nel momento in cui avrebbe potuto salire sulla tribuna e parlare pubblicamente – quello stesso famoso interdetto demonico che lo ha frenato, impedendogli di presentarsi nella pubblica piazza –, ha tracciato di fatto una linea di partizione, segnando, io credo, nel pensiero greco e occidentale, una separazione: la separazione tra una pratica politica del dire-il-vero esposta a pericoli e un'altra pratica del dire-il-vero, altrettanto pericolosa – come dimostrano l'esempio e la storia di Socrate –, ma formata in tutt'altro modo, sottoposta a tutt'altre formule, proiettata verso tutt'altri obiettivi. Attorno a questa linea enigmatica, caratterizzata dalla voce demonica che aveva frenato Socrate, si delineano e si dividono perciò due modi di dire coraggiosamente il vero.

Vorrei ora aggiungere alcune osservazioni. Nell'esposizione di quest'altra forma di veridizione coraggiosa – la ragion d'essere che sottende e attraversa tutta la prima parte dell'*Apologia* – è molto facile trovare i riferimenti ad altri tipi di veridizione: in particolare alle tre grandi forme di veridizione di cui vi avevo parlato in precedenza (la profezia, la saggezza, l'insegnamento). Avevo cercato di dirvi, in maniera schematica e in qualche modo sincronica, come fosse possibile individuare nella cultura greca quattro grandi forme del dire-il-vero: il dire-il-vero del profeta, del saggio, del professore o del tecnico (dell'uomo della *tekhnē*), e la veridizione del parresiasta. Credo che le tre forme della veridizione (profezia, saggezza, insegnamento) siano esplicitamente presenti nell'*Apologia di Socrate*. Cercando di definire in che cosa consista la sua missione, Socrate ha evidenziato in maniera molto esplicita i punti di differenziazione rispetto alle altre forme di veridizione e ha fatto vedere come si ritagliava tra queste il suo percorso.

Primo punto. In effetti, in rapporto alla veridizione profetica – lo si è visto poco fa (anzi, abbiamo iniziato da qui) – Socrate ha proprio avviato la sua missione parresiastica a partire dalla parola profetica del dio, consultata esattamente laddove il dio tiene il suo discorso profetico, cioè a Delfi. In questo senso, dunque, tutta la nuova *parrēsia* di Socrate poggia davvero – ed

egli ci tiene a sottolinearlo, per varie ragioni – sulla profezia del dio: il che gli permette di evitare l'accusa di empietà. Ma si è anche visto – cosa importante – che a questa profezia del dio, o, se volete, all'atteggiamento profetico e all'ascolto del discorso vero del profeta, Socrate fa subire un certo numero di inflessioni, sottoponendo la parola del dio a un'indagine: un procedimento di inchiesta e una ricerca della verità. Ha trasferito la parola profetica, con i suoi effetti, dal campo della realtà, in cui viene valutata la sua realizzazione, al gioco della verità, in cui si vuole esaminare se effettivamente questa parola è vera. Trasposizione, perciò, della veridizione profetica in un campo di verità.

Secondo punto. Nel testo vi è anche un riferimento molto chiaro al dire-il-vero del saggio. Lo trovate nel passaggio in cui Socrate menziona l'accusa che gli viene rivolta: un'accusa assai datata, che precede di molto, come egli afferma, quella lanciata da Anito e da Meleto. Secondo tale accusa, Socrate era empio, era colpevole, commetteva un delitto (*adikein*), poiché cercava di sapere ciò che accade nel cielo e in terra, rendendo così più forte il discorso più debole (formula tradizionale per dire che scambiava il falso per il vero).<sup>39</sup> La parola usata da Socrate in tale contesto è *zētein* (cercare): Socrate infatti vuole appunto mostrare che quel che fa, contrariamente alle accuse che gli sono state rivolte, è del tutto differente dalla *zētēsis*, da quell'attività che consiste nel cercare (*zētein*) ciò che può accadere nel cielo o in terra. Nell'*Apologia* (18d) sfida infatti chiunque a trovare qualcuno che l'abbia sentito parlare così di questi temi. Non ha mai parlato né di ciò che accade nel cielo né di ciò che accade in terra. D'altronde, in tutta l'*Apologia* fa vedere che ciò di cui si occupa non è affatto l'essere delle cose e l'ordine del mondo, che in effetti è proprio l'oggetto e il campo dei discorsi del saggio. Non parla dell'essere delle cose e dell'ordine del mondo. Parla della prova dell'anima. E la *zētēsis* socratica si contrappone a quella del saggio. Contrariamente alla *zētēsis* del saggio, nella *zētēsis* socratica, nella ricerca socratica della propria anima, si parla dell'anima e della verità dell'anima. Dunque, differenziazione non solo rispetto al dire-il-vero profetico, ma anche differenziazione, opposizione rispetto al dire-il-vero della saggezza.

Terzo punto. Socrate ben sottolinea, infine, la differenza tra la sua veridizione e il dire-il-vero di coloro che sanno, che possiedono delle tecniche e che sono capaci di insegnarle. Anche in questo caso lo dice molto esplicitamente, a proposito dell'accusa rivoltagli, secondo la quale egli avrebbe cercato di insegnare (*didaskein*)<sup>40</sup> i contenuti delle ricerche che stava portando avanti. Al che egli risponde, ancora una volta, in due maniere. Una maniera topica e immediata: proclama cioè a gran voce che egli non è come quei sofisti – Gorgia, Prodicò, Ippia – che vendono il loro sapere per denaro e sono dei professori tradizionali.<sup>41</sup> E poi, lungo tutto il testo dell'*Apologia*, risponde facendo anche emergere la sua costante ignoranza: mostra che, diversamente da un professore, non trasmette tranquillamente, senza prendersi dei rischi, ciò che sa – o pretende di sapere, o crede di sapere – a coloro che sanno. Al contrario, mostra coraggiosamente agli altri che non sanno e che devono occuparsi di se stessi.

Insomma, in rapporto alla parola enigmatica del dio, Socrate, se volete, inaugura una ricerca – un'inchiesta – che non persegue l'obiettivo di attendere o di evitare la realizzazione di questa stessa parola. Ne sposta gli effetti, sospingendoli nell'alveo di una ricerca di verità. Egli stabilisce inoltre, attraverso una radicale distinzione d'oggetto, quanto questa indagine sia differente dalla parola, dalla veridizione e dal dire-il-vero del saggio. Non confonde i due livelli e la ricerca che i due livelli promuovono non occupa lo stesso ambito. Infine, in rapporto alla parola dell'insegnamento, Socrate stabilisce una differenza, per così dire, caratterizzata dal rovesciamento. Laddove il professore dice: io so e voi ascoltatevi, Socrate dirà: non so nulla, e se mi occupo di voi non è per trasmettervi un sapere che vi manca. Mi occupo di voi affinché, capendo di non saper nulla, impariate per ciò stesso a occuparvi di voi stessi.

Vedete dunque che Socrate, nell'*Apologia*, fa due cose, che riassumerò così: in primo luogo distingue molto radicalmente il proprio dire-il-vero da tre altre grandi modalità del dire-il-vero che ha la possibilità di incontrare attorno a lui (profezia, saggezza, insegnamento); in secondo luogo, come vi avevo spiegato, fa vedere come in questa forma della veridizione – la *parrësia* – il coraggio sia necessario. Egli tuttavia non deve

servirsi di questo coraggio sulla scena politica, dove di fatto la sua missione non potrebbe essere portata a compimento. Questo coraggio della verità deve esercitarlo nella forma di una *parrēsia* non politica, che si svolgerà attraverso la prova dell'anima. Sarà una *parrēsia* etica.

Per concludere, ecco cosa vorrei dire. Si sta qui delineando, credo, un'altra *parrēsia*. Non bisogna esporla al pericolo della politica per due ragioni: perché possiede tutt'altra forma ed è incompatibile con la tribuna, con le forme retoriche proprie del discorso politico, e anche perché, d'altra parte, che si manifesti in una democrazia o in un'oligarchia, rischia di essere ridotta al silenzio. Non per questo tale *parrēsia*, che occorre preservare dai rischi della politica, è meno utile alla città. È ciò che Socrate ripete instancabilmente lungo tutta l'*Apologia*: incitandovi a occuparvi di voi stessi, sono utile a tutta la città. E se proteggo la mia vita, lo faccio davvero nell'interesse della città. È nell'interesse della città proteggere il discorso vero, cioè la veridizione coraggiosa che sprona i cittadini a occuparsi di se stessi. La filosofia, infine – in quanto veridizione coraggiosa, in quanto *parrēsia* non politica che intrattiene nondimeno un rapporto essenziale con ciò che è utile alla città –, si distenderà lungo tutta quella che potremmo chiamare la grande catena delle cure e delle sollecitudini. È perché si prendeva cura degli uomini che il dio ha interpellato Socrate come il più sapiente degli uomini. Il dio si è preso cura di Socrate e non smette di prendersi cura di lui, facendogli segno di non fare tale o tal'altra cosa. In risposta a questa cura degli dei e del dio, Socrate si preoccuperà di sapere ciò che il dio ha voluto dire. Con uno zelo rivelatore della sua preoccupazione, cercherà di verificare ciò che il dio ha detto. È ciò che lo porta, avendo cura di se stesso, ad aver cura degli altri, in modo tale da mostrare loro che essi devono, a loro volta, aver cura di se stessi, della loro *phronēsis*, dell'*alētheia* e della loro *psykhē* (della ragione, della verità e dell'anima).

Sembra così – ecco l'ultima conclusione di questa prima ora – che si possa vedere qui, in tutta la prima parte dell'*Apologia*, una coincidenza tra l'instaurazione di un discorso di verità diverso dalla profezia, dalla saggezza, dall'insegnamento, e la definizione di una *parrēsia* filosofica distinta dalla *parrēsia* politica, ma anche interamente esposta al pericolo della morte



e tuttavia non estranea all'interesse di ognuno e di tutti. Ciò che finalmente appare come tema fondamentale di questo discorso coraggioso e filosofico, come principale obiettivo di questa *parrësia*, di questo dire-il-vero coraggioso e filosofico, è la cura di sé declinata nel rapporto con gli dei, con la verità e con gli altri: al punto che tutto il ciclo della morte socratica mi sembra attraversato dall'impianto e dalla fondazione, nella sua specificità non politica, di una forma di discorso che annovera la cura di sé tra le sue sollecitazioni, tra le sue sollecitudini.

Ma dopotutto – e ritorno qui al mio nascondiglio da scoiattolo – non è forse vero che la prima frase dell'*Apologia* era precisamente questa, e cioè: i miei nemici sono dei bugiardi e sono così abili a parlare che rischiano proprio di farmi dimenticare me stesso?<sup>42</sup> Il tema della cura di sé è ben presente, e annuncia in qualche modo, come una sorta di apertura negativa, tutto ciò che verrà detto nell'*Apologia* e negli altri testi in relazione alla morte di Socrate. Ricordiamo anche l'ultima parola di Socrate, che va a concludere la piccola annotazione, la piccola preghiera rivolta ai suoi discepoli: cercate di offrire ad Asclepio il sacrificio di un gallo. Fatelo. Non dimenticatevene. Non trascurate questo compito: *mē amelēsēte*.<sup>43</sup> Nell'*Apologia di Socrate*, nel *Critone* e nel *Fedone* ritrovate questa serie di espressioni: la parola "cura", il nome che designa l'oblio o il non-oblio, la negligenza e la non-negligenza; solo che, beninteso, se troviamo ovunque questo stesso tema (non dimenticare, non trascurare, ricordarsi), bisogna ben constatare che nell'ultima parola di Socrate – non dimenticate (*mē amelēsēte*) – non si parla, è evidente, della cura di sé; in ogni caso, non se ne parla apparentemente, visto che si tratta di una semplice prescrizione rituale e religiosa. Bisogna sacrificare un gallo ad Asclepio, e di questo occorre preoccuparsi; è questo il compito da non trascurare.\* Dopo aver incontrato così spesso, nel ciclo della morte di Socrate, il tema della cura e parole come *epimeleia*, *epimeleisthai*, *amelein*, *melei moi*, era questo il mio problema: perché dunque incontrare ancora un'ultima volta una parola formata a partire dalla stessa radice? Una parola che riguarda ancora la cura, ma questa volta applicata non più alla grande realtà dell'anima, della verità e della *phronēsis*, ma semplicemente a un gallo, a un gallo offerto in sacrificio ad Asclepio? È questa

bizzarra, questa ironia, questa stranezza che io stesso non sono stato capace di risolvere. A questo punto ho letto il testo di Dumézil. Vorrei allora, nella prossima ora, spiegarvi come Dumézil risolve il problema di quest'ultima frase di Socrate, quale significato le attribuisce e come si possa spiegare abbastanza agevolmente, credo, la sua interpretazione dei temi che ho appena evocato.

\* M.F.: che non bisogna trascurare.

## Note

1 Platon, *Apologie de Socrate*, cit., p. 140 [trad. it. cit., p. 35: "E sì che di vero, permettetemi, proprio nulla costoro hanno detto" (17a). "E voi invece da me non udirete altra cosa che la verità" (17b)].

2 Ivi, 17a-b, p. 140 [trad. it. cit., p. 35]. L'espressione *deinos legein* è usata due volte, ma nella presentazione malevola di Socrate da parte dei suoi accusatori.

3 *Ibid.* (17a-b) [trad. it. cit.: "Tra le molte cose non vere che dissero, una massimamente mi fece meraviglia, questa: quando dissero che bisognava voi steste bene attenti a non lasciarvi trarre in inganno da me come da uno che sia abilissimo parlatore (*deinos legein*)"].

4 *Ibid.* (17a) [trad. it. cit.: "A quelle parole, per poco non mi dimenticai di me stesso"].

5 Platon, *Phédon*, 118a, trad. fr. di P. Vicaire, Les Belles Lettres, Paris 1983, p. 110 [Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006<sup>3</sup>, p. 289: "Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene"].

6 Platon, *Apologie de Socrate*, 31b, cit., p. 159 [trad. it. cit., p. 56].

7 Ivi, 31c, p. 159 [trad. it. cit.: "Forse potrà parere strano che io vada dattorno e mi dia tanto da fare per dar consigli a questo e a quello in privato, e se poi si tratta di dare consigli alla città (*symbolleuein tē polei*) in pubblico (*dēmosia*), e di salire in tribuna per parlare al popolo (*anabainōn eis to plēthos*), allora mi manchi il coraggio"].

8 Aristote, *Constitution d'Athènes*, § 14, trad. fr. di G. Mathieu e B. Haussoullier, Les Belles Lettres, Paris 1930, pp. 14-15 [trad. it. cit., pp. 16-17].

9 Plutarque, *Vie de Solon*, § 30, in *Vies parallèles*, trad. fr. di B. Latzarus, Garnier Frères, Paris 1950, pp. 105-106 [Plutarco, *Vite parallele. Solone e Publicola*, trad. it. di G. Faranda Villa, Rizzoli, Milano 1994, pp. 250-251].

10 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro I, § 49, p. 98 [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. I, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>7</sup>, p. 19].

11 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. fr. di R. Genaille, cit., vol. I, p. 61 [trad. it. cit., p. 19].

12 *Ibid.* [trad. it. cit.].

13 Platon, *Apologie de Socrate*, 31a-b, cit., p. 159 [riferimento errato, poiché il passo in questione è al paragrafo 31d: trad. it. cit., p. 56].

14 Ivi, 31d, p. 159 [trad. it. cit., p. 56].

<sup>15</sup> Ivi, 31e, p. 159 [trad. it. cit., p. 57].

<sup>16</sup> Cfr. una prima analisi di questi esempi nella lezione del 2 marzo 1983, in *GVT*, pp. 291-295 [trad. it. cit., pp. 302-307].

<sup>17</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 32b, cit., p. 160 [trad. it. cit., p. 58].

<sup>18</sup> Ivi, 32b-c, p. 160 [trad. it. cit., p. 58].

<sup>19</sup> Ivi, 32c-d, p. 161 [trad. it. cit., p. 59].

<sup>20</sup> Ivi, 31e, p. 159 [trad. it. cit., p. 57].

<sup>21</sup> Ivi, 21a, p. 145 [trad. it. cit., p. 42].

<sup>22</sup> Ivi, 21b, p. 145 [trad. it. cit., p. 42].

<sup>23</sup> *Ibid.* [non 21a!], p. 145 [trad. it. cit., p. 42: “Che cosa mai vuol dire il dio (*ti pote legei ho theos*)? Che cosa nasconde sotto l’enigma (*kai ti pote ainittetai*)?”].

<sup>24</sup> Ivi, 21b, p. 145 [trad. it. cit., p. 43: “Mi misi a farne ricerca in questo modo”; cfr. anche la trad. di M.M. Sassi (Rizzoli, Milano 1993): “Mi decisi all’indagine di cui ora vi dirò” (*epi zētēsīn autou toiautēn tina etrapomēn*)].

<sup>25</sup> Ivi, 21b-c, p. 145 [trad. it. cit., p. 43: “Andai da uno di quelli che hanno fama di essere sapienti, pensando che solamente così avrei potuto smentire l’oracolo (*elegxōn to manteion*)”].

<sup>26</sup> Ivi, 22a, p. 146 [trad. it. cit., p. 43: “Ma voglio finire di raccontarvi le mie peregrinazioni (*tēn emēn planēn*)”].

<sup>27</sup> *Ibid.* [trad. it. cit., pp. 43-44; per rendere comprensibile questa citazione, occorre riportare il suo *incipit*, menzionato nella nota 26: “Ma voglio finire di raccontarvi le mie peregrinazioni e le fatiche che sostenni per persuadermi che era davvero inconfutabile la parola dell’oracolo (*hina moi kai anelegktos hē manteia genoito*)”].

<sup>28</sup> Cfr. lezione del 19 gennaio 1983 in *GVT* [trad. it. cit.].

<sup>29</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 21c, cit., p. 145 [trad. it. cit., p. 43].

<sup>30</sup> Ivi, 21c-22e, pp. 145-146 [trad. it. cit., pp. 43-45].

<sup>31</sup> Ivi, 22e, p. 147 [trad. it. cit., p. 45: “Or appunto da questa ricerca (*exetaseōs*), o cittadini ateniesi, molte inimicizie sorsero contro di me”].

<sup>32</sup> Ivi, 23c, p. 148 [trad. it. cit., p. 45: “Si compiacciono di assistere a questo mio esame (*exetazomenoi*) degli uomini”].

<sup>33</sup> Cfr. *GVT*, pp. 71-104 [trad. it. cit., pp. 71-112].

<sup>34</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 23e, cit., p. 148 [trad. it. cit., p. 46].

<sup>35</sup> Ivi, 28b, p. 155 [trad. it. cit., p. 52].

<sup>36</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.]

<sup>37</sup> Ivi, 28d, p. 155 [trad. it. cit., p. 52: “Dove uno abbia collocato se stesso, reputando quello essere il suo luogo più onorevole, o vi sia stato collocato da chi comanda, quivi, io credo, deve rimanere, e quivi affrontare i pericoli, e della morte non fare calcolo”].

<sup>38</sup> Ivi, 29e, p. 157 [trad. it. cit., p. 54: “Della intelligenza e della verità e della tua anima, perché ella diventi quanto è possibile ottima, non ti dai affatto né pensiero né cura”].

<sup>39</sup> Ivi, 19b, p. 142 [trad. it. cit., p. 39: “Socrate è reo (*adikei*), e si dà da fare (*zētōn*) in cose che non gli spettano: investigando quel che c’è sotto terra e quello (che c’è) in cielo, tentando (di) far apparir migliore la ragione peggiore (*ton hēttō logon kreittō poiōn*) e questo medesimo insegnando altrui (e ad altri insegna le stesse cose: *kai allous ta auta tauta didaskōn*)”]. Accuse già menzionate da Socrate al paragrafo 18b, p. 141 [trad. it. cit., p. 36].

<sup>40</sup> Sulla *phronēsis* (tradotta in latino con *prudētia*), cfr. il classico studio di P.

Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 1963.

<sup>41</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 19e, cit., p. 143 [trad. it. cit., p. 40].

<sup>42</sup> Ivi, 17a, p. 141 [trad. it. cit., p. 35].

<sup>43</sup> Cfr. *supra*, nota 5.

Lezione del 15 febbraio 1984

Seconda ora

*Le ultime parole di Socrate - Le grandi interpretazioni classiche - L'insoddisfazione di Dumézil - La vita non è una malattia - Le soluzioni di Wilamowitz e Cumont - Critone, guarito dall'opinione generale - La falsa opinione come malattia dell'anima - Le obiezioni di Cebete e Simmia contro l'immortalità dell'anima - La solidarietà delle anime nel discorso - Ritorno alla cura di sé - Il testamento di Socrate.*

- C'è tra voi qualcuno che ha letto il libro di Dumézil? Sì?  
[il pubblico] - Non ancora.

- Non ancora? C'è una cosa che mi diverte, è la maniera in cui ne parlano i giornali. Avete potuto anzitutto osservare che in questo libro vi sono due parti. Una è dedicata a Nostradamus, l'altra a Platone. Mi piacerebbe molto, a questo punto, commentare un po' questa giustapposizione e fare un confronto tra le due parti. Ma non lo farò subito. Sarei troppo discontinuo rispetto a quello che vi sto dicendo. Credo che sia meglio non perdere il filo del discorso. Ora vi parlerò, dunque, della seconda parte: un testo dedicato a Platone, che Dumézil ha inserito nel libro *Il monaco nero*. Se poi ne avrò il tempo, oggi o eventualmente la prossima volta, cercherò di dirvi, dal mio punto di vista - che non rappresenta in alcun modo l'opinione di Dumézil -, ciò che è possibile leggere, decifrare, indovinare e percepire nel fatto che queste due parti sono state effettivamente giustapposte.

Atteniamoci ora a questo testo su Platone. Leggendo i giornali (e non è un obbligo), avete potuto osservare che quelli più corretti parlano di un altro libro di Dumézil uscito contemporaneamente (uno studio di mitologia),<sup>1</sup> e si accontentano di segnalare, in nota all'articolo, l'esistenza di questo libro, *Il monaco nero*, dicendo che si tratta di una sorta

di giardino segreto, punto e basta. Vi sono anche quelli che parlano bene di questo libro e lo recensiscono, senza però parlare del testo su Platone, come se tutta la pubblicazione fosse dedicata a Nostradamus. Con questo risultato: se da parte di un certo *establishment* scientifico vi è, paradossalmente, una certa difficoltà ad ammettere che Dumézil parli di Nostradamus, sembra che vi sia una difficoltà ancor più grande ad accettare che Dumézil parli di Platone, o piuttosto ad accettare ciò che scrive effettivamente su Platone. Cercherò ancora una volta di commentare ciò che scrive quando parleremo di Nostradamus, ma in effetti è molto curioso constatare che queste ultime righe del *Fedone* – molto precisamente queste ultime parole di Socrate riferite da Platone – sono sempre rimaste una sorta di macchia nera, di punto enigmatico, di piccolo buco, in ogni caso, nella storia della filosofia. Dio solo sa quanto tutti i testi di Platone siano stati commentati in ogni direzione, ma si dà il caso che queste ultime parole di Socrate, cioè di colui che ha fondato la filosofia occidentale, siano rimaste, nella loro strana banalità, prive di spiegazione.

Il testo lo conoscete. Ve lo rileggo comunque: “Scoprendosi, perché prima si era coperto, Socrate disse queste parole, e furono le ultime sue [*ho dē teleutaion ephthegxato*: sono le ultime di Socrate; M.F.]: Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio\*: dateglielo, non dimenticatevene [*alla apodote kai mē amelēsēte*: pagate il debito; la traduzione (francese) recita: *il mio debito...* e Dumézil non sarebbe contento; M.F.]”.<sup>2</sup> Pagate il debito/non dimenticate: nella lingua greca, la ripetizione positivo/negativo (fate questa cosa e non fate il contrario) è una forma retorica tradizionale. Come accade sovente tra i greci e spesso in Platone, rimane il fatto che l'utilizzazione di una forma retorica corrente può essere sovraccarica di significati supplementari e talvolta essenziali. Questo passaggio, in ogni caso, è anche l'oggetto dell'analisi di Dumézil. Quando Socrate è in punto di morte, raccomanda ai suoi discepoli di fare un sacrificio, di offrire un gallo ad Asclepio. Il che può essere interpretato solo in un certo modo da parte di chi conosce il significato di Asclepio, la civiltà e i riti della Grecia. Asclepio in effetti è il dio che fa soltanto una cosa per gli uomini: ogni tanto li guarisce. Sacrificare un gallo

ad Asclepio è il gesto tradizionale con cui lo si ringrazia quando, come sottolinea Dumézil, egli ha *effettivamente* guarito qualcuno: cioè a guarigione compiuta.<sup>3</sup> Ecco dunque il punto di partenza: ciò che si sa.

Ora, il passo così formulato, che si riferisce a questo genere di pratica, è stato interpretato in una maniera molto comune, che Dumézil si diverte a simbolizzare attraverso alcuni versi di Lamartine. Socrate avrebbe dunque contratto un debito con Asclepio, il dio che guarisce. Da quale malattia, allora, Socrate sarebbe stato guarito, dato che deve ringraziare Asclepio, in quanto suo debitore? Qual è il suo debito? Di che cosa si tratta? Ebbene, grazie alla sua morte Socrate sarebbe stato guarito dalla malattia che consiste nel vivere. Il verso di Lamartine è questo: “Aux dieux libérateurs, dit-il, qu’on sacrifie! Ils m’ont guéri! – De quoi? dit Cébès. – De la vie”.\* Ecco che allora, di fronte a questa interpretazione, Dumézil si indigna e afferma: Socrate non ha niente a che fare con Çâkyamouni,<sup>4</sup> suo collega in sofistica. Socrate non era un buddhista. Dire che la vita è una malattia dalla quale ci guarisce la morte non era assolutamente un’idea greca, platonica o socratica. Con i versi di Lamartine, Dumézil ha dunque simbolizzato un’interpretazione.<sup>5</sup>

Nell’ambito della storia della filosofia si tratta di un’interpretazione tradizionale, che non è né lamartiniana né buddhista. Farò solo qualche esempio. Nell’edizione del *Fedone* uscita presso Budé, trovate una noticina, dove Robin dice: sacrificando un gallo ad Asclepio, Socrate voleva esprimere riconoscenza per il fatto che la sua anima era finalmente guarita dal male di essere unita a un corpo. La gratitudine di Socrate, spiega Robin, “deve dunque essere espressa al dio che ristabilisce la salute”.\*\*<sup>6</sup> Vivere, perciò, vuol dire essere malato; morire significa che la propria salute è stata ristabilita. È l’interpretazione di Robin, che non era propriamente buddhista. Nel suo commento al *Fedone*,<sup>7</sup> Burnet dice che Socrate spera di svegliarsi guarito, come quelli che ritrovavano la salute dopo un periodo di incubazione nel tempio di Asclepio. È la stessa idea leggermente modificata, leggermente differente. È la morte che qui si configura, in qualche modo, come una sorta di addormentamento, simile a quello vissuto da coloro che chiedevano ad Asclepio, nel suo tempio, una

guarigione. Si addormentavano, facevano un sogno e questo sogno forniva loro delle indicazioni sul modo di guarire. Ebbene, Socrate muore sperando e augurandosi che la sua morte sia una sorta di sonno da cui potrebbe risvegliarsi guarito. Nemmeno Burnet era buddhista. Trovate la stessa interpretazione anche in Nietzsche. Al paragrafo 340 del libro IV della *Gaia scienza*, possiamo leggere: “‘Critone, sono in debito d’un gallo ad Asclepio’. Queste ridicole e terribili ‘ultime parole’ significano per chi sa intendere: *O Critone, la vita è una malattia!*”.<sup>8</sup> Non vi è dunque soltanto Lamartine. Vi è anche Nietzsche. Ora sarete forse più convinti.

Ma risalendo alla tarda antichità, troviamo, ancor più decisivo e importante, il commento che Olimpiodoro, uno dei grandi del neoplatonismo, ha dedicato al *Fedone* (paragrafo 103).<sup>9</sup> Perché, egli si chiede, l’offerta del gallo ad Asclepio? E risponde: affinché venga guarito il male di cui l’anima ha sofferto *en tē genesei* (nel divenire, nel tempo). Attraverso la morte, l’anima avrà dunque accesso all’eternità; sfuggirà alla *genesis* (al divenire, ai suoi cambiamenti, alla sua corruzione) e perciò morendo verrà guarita da tutti i mali legati alla *genesis*. Non si tratta affatto, qui, dell’idea che la vita sia in se stessa una malattia. Tutte queste analisi, però, si apparentano e si può dire che di fatto, dopo quasi duemila anni, s’impone la seguente interpretazione dell’ultima parola di Socrate: è la parola che esorta a offrire un sacrificio al dio per ringraziarlo di essere presente, di vegliare sulla morte di Socrate, di aver liberato Socrate dalla malattia che è la vita.

Numerose persone, in realtà, non sono rimaste molto soddisfatte da questa interpretazione. Due in particolare, per una ragione principale, fondamentale, essenziale: l’idea che la vita sia una malattia non può in nessun caso quadrare, funzionare, coincidere, integrarsi con l’insieme degli insegnamenti socratici. Nietzsche, per essere precisi, l’ha capito (aforisma 340 della *Gaia scienza*, intitolato *Socrate morente*). Egli ha detto infatti che il senso da dare a questa formula: “Critone, sono in debito d’un gallo ad Asclepio” doveva essere: “O Critone, *la vita è una malattia*”. Ecco, tuttavia, all’interno di quale passaggio Nietzsche ha riformulato questa interpretazione tradizionale: “Ammiro la forza d’animo e la saggezza di Socrate in tutto quanto egli



fece, disse – e non disse. Questo ateniese, spirito maligno e ammaliatore, beffardo e innamorato, che faceva tremare e singhiozzare i giovani più tracotanti, non fu soltanto il più saggio chiacchierone che sia mai esistito: fu altrettanto grande nel tacere. Avrei voluto che anche nell'ultimo momento della sua vita fosse restato silenzioso: allora, forse, sarebbe appartenuto a una categoria di spiriti ancor più elevata. Fosse stata la morte o il veleno, la religiosità dell'animo, o la malvagità – certo è che qualche cosa, all'ultimo momento, gli sciolse la lingua, e lui disse: 'Critone, sono in debito d'un gallo ad Asclepio'. Queste ridicole e terribili 'ultime parole' significano per chi ha orecchie: 'O Critone, *la vita è una malattia!*'. Pessimista un uomo par suo, che visse serenamente e sotto gli occhi di tutti, come un soldato? Non s'era appunto preoccupato d'altro che di far buon viso alla vita, e per tutta la durata di essa aveva tenuto nascosto il suo giudizio ultimo, il suo più intimo sentimento! Socrate *ha sofferto della vita*. E se ne è andato vendicato – con quelle parole velate, atroci, pie e blasfeme! E per di più un Socrate sentì la necessità di vendicarsi? Mancava forse alla sua straricca virtù un granello di magnanimità? Ah, amici! Noi dobbiamo superare anche i Greci!".\*<sup>10</sup> Nietzsche ha dunque perfettamente capito che vi era una contraddizione, in Socrate, tra parole e vita: tra le parole pronunciate nell'ultimo momento della sua vita e tutto ciò che era stato – tutto ciò che aveva detto e fatto – nel corso della sua esistenza. Egli risolve questa contraddizione dicendo che in definitiva Socrate ha ceduto: ha rivelato quell'oscuro segreto che aveva sempre taciuto, smentendo così all'ultimo momento tutto ciò che aveva detto e fatto.

Lo stesso senso di disagio ha portato Dumézil a conclusioni del tutto differenti sul senso da dare al passaggio prima citato. In ogni caso, in tutta l'opera di Platone, questo è certo, molti testi – e soprattutto certi passaggi vicini a quello citato, o altri passaggi dello stesso *Fedone* – permettono di stabilire, io credo, che l'interpretazione "la vita è una malattia" non possa andar bene e funzionare: non è possibile accettarla così com'è; non è possibile vedere i discorsi che Socrate ha fatto prima e quelli che fa ora disposti lungo un filo rosso e accomunati da un unico afflato.

Che la vita non sia una malattia, un male in se stessa, è detto

chiaramente, lo ripeto, non solo nell'insieme dell'opera platonica ma in maniera assai precisa nel *Fedone*, in certi luoghi del testo: ad esempio in 62b. È il famoso passo – del resto molto discusso (forse, in caso, ci ritorneremo) – in cui Socrate cita un apoftegma pitagorico secondo cui “noi uomini siamo come chiusi in una custodia (*phroura*)”.<sup>11</sup> La parola greca viene tradotta talora con “carcere”, altre volte con “recinto”, con “posto di guardia”, con “posto militare di sorveglianza” (qui, allora: siamo “di sentinella”), a seconda che si dia un senso passivo o attivo a *phroura*.<sup>12</sup> Poco importa – cosa da ricordare, che certi commentatori sembrano del tutto dimenticare – il fatto che Platone, dopo aver citato questo “detto” pitagorico, aggiunga: è in ogni modo un termine oscuro e molto difficile da decifrare (*ou rhadiōs diidein*).<sup>13</sup> È molto difficile capire il senso del passo. Io lo capisco così: gli dei si occupano di noi (*epimeleisthai* – si prendono cura di noi, hanno cura di noi, hanno sollecitudine per noi) e noi siamo i loro *ktēmata* (un loro possesso o, più verosimilmente, il loro gregge).<sup>14</sup>

In ogni caso, lasciando da parte il problema della *phroura*, è ben indicato, qui, il fatto che in questo nostro mondo siamo l'oggetto della cura e della sollecitudine degli dei. È per questa ragione, credo, che non è assolutamente possibile dare al nostro passo il significato: siamo in una prigione sorvegliata dagli dei – e questo perché l'*epimeleia*, l'*epimeleisthai* indica sempre attività positive. L'*epimeleia* non è la sorveglianza di un guardiano della ciurma nei confronti dei suoi schiavi e non è la sorveglianza di un secondino nei confronti dei prigionieri. È la sollecitudine positiva di un padre di famiglia per i suoi figli, di un guardiano del gregge per il suo gregge, di un buon sovrano per i cittadini del suo paese. È la sollecitudine degli dei per gli uomini: è di tale sollecitudine che parla il testo, ed è per questo motivo, dice Platone, che non bisogna suicidarsi. Non possiamo sfuggire non tanto a una prigione, ma piuttosto a questa benevolenza e a questa sollecitudine degli dei. Non è quindi possibile far quadrare l'idea di una vita-malattia, dalla quale la morte potrebbe liberarci, con quest'altra idea che nel nostro mondo siamo protetti dalla custodia e dalla sollecitudine degli dei.

Sempre nel *Fedone* – al paragrafo 69d-e – trovate questa

breve frase, che scorre velocemente, dove Socrate afferma: "Credo di trovare padroni (*despotai*) buoni e amici anche laggiù nell'Ade, non meno che qui in terra [laggiù significa nell'altro mondo, mentre qui significa su questa terra; M.F.]."<sup>15</sup> I padroni buoni sono gli dei – gli dei che sono già qui: e abbiamo appena appreso che essi si occupano degli uomini. Ci sono inoltre buoni amici, anche se a varie riprese Socrate evoca, nel testo, le seccature provocate da cittadini che ti asfissiano e ti perseguitano. Si troveranno dunque laggiù padroni buoni e amici come li possiamo trovare qui, e questa è perciò una buona ragione per non temere la morte. Il che ben dimostra come tra qui e laggiù vi sia forse una differenza. Laggiù, certamente, tutto è meglio di qui, ed è questa la differenza. Ma ciò non significa affatto che qui noi saremmo come dei malati che cercano di affrancarsi, di liberarsi, di guarire dalla loro malattia.

Bisogna d'altronde ricordare che Socrate – lungo tutto il ciclo della sua morte, lungo tutto il testo del *Fedone*, lungo tutta l'opera di Platone – appare come colui che, per definizione, conduce vita filosofica: la vita pura, la vita non turbata da nessuna passione, da nessun desiderio, da nessun appetito sfrenato, da nessuna falsa opinione. Ed è d'altronde questa vita – questa vita terrena, perfettamente calma, pura, padrona di se stessa – che Socrate evoca al paragrafo 67a, quando dice che nella vita filosofica "ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni con il corpo e comunione con esso, se non nella stretta misura in cui vi sia piena necessità, e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo, ma dal corpo ci manterremo puri, fino a quando il dio stesso non ci abbia sciolti da esso".<sup>16</sup> È così che Socrate rappresenta la propria vita. Non si stacca dalla vita. Nella vita si stacca dal suo corpo: il che, ovviamente, è una cosa assolutamente diversa. Ma ha in animo la possibilità di vivere così, non contaminati e puri, fino al momento in cui gli dei ci faranno segno (cioè fino al momento della nostra morte). Come potreste considerare questa vita non contaminata e pura, cioè la vita di Socrate, alla stregua di una malattia?

Ai testi finora citati mi accontenterò di aggiungere uno tratto dall'*Apologia*. Esso è in qualche modo ancora più chiaro e rifiuta – nella maniera più decisa, mi sembra – l'idea che la

vita possa essere una malattia. Nella terza e ultima parte dell'*Apologia*, Socrate raccomanda ai suoi giudici di "aver nell'animo che una cosa è vera, questa, che a un uomo dabbene [cioè Socrate, certamente; M.F.] non è possibile intervenga male veruno, né in vita né in morte; e tutto ciò che interviene [tutto ciò che capita a lui, uomo dabbene; M.F.] è ordinato dalla benevolenza degli dei".<sup>17</sup> Vedete allora come i differenti temi da me evocati siano qui strettamente legati. Infatti, la frase: "Tutto ciò che interviene è ordinato dalla benevolenza degli dei" è la traduzione del greco: *oude ameleitai hypo theōn ta toutou pragmata*. "Ciò che interviene", ciò che capita a quest'uomo, cioè gli affari di quest'uomo (*ta toutou pragmata*) non sono trascurati dagli dei (*oude ameleitai hypo theōn*). Siamo qui nel tema dell'*epimeleia*, dell'*epimeleisthai* (prendersi cura), dell'*ameleisthai* (trascurare). Gli dei si prendono dunque cura degli affari dell'uomo saggio e di conseguenza non c'è per lui male possibile, né in questa né nell'altra vita.

Tenuto conto di questa serie di testi (e di altri presenti nell'*Apologia* e nel *Fedone*), come potete accettare che questo sacrificio ad Asclepio rappresenti il ringraziamento al dio che avrebbe liberato Socrate dalla vita concepita come malattia? Per la vita condotta da Socrate, così saggia e così distaccata dal corpo, non può esserci del male, qui, in questo mondo. Nel momento in cui Socrate si accinge a morire, accetta di morire, è felice di morire, non dice e non pensa mai (non ha mai detto e non ha mai pensato) che la vita sia una malattia. Le ultime parole di Socrate sono dunque singolarmente enigmatiche: da un lato infatti - occorre ammetterlo - l'offerta ad Asclepio ci situa molto precisamente all'interno di un rituale riferito alla malattia, dall'altro lato non è possibile, per Socrate, considerare la morte, in quanto tale, una guarigione, dato che la vita non può essere in se stessa una malattia. Qual è allora questa malattia da cui alcune persone sono state effettivamente affrancate e liberate - motivo per cui è necessario un sacrificio?

D'altronde questa difficoltà - oscuramente anche se raramente sentita e mai formulata, prima di Dumézil - ha indotto un certo numero di commentatori a proporre altre soluzioni. Nietzsche allora, ben consapevole della discrepanza

tra l'insegnamento di Socrate e la successiva interpretazione secondo cui "la vita è una malattia", ha dunque immaginato: Socrate ha ceduto e all'ultimo momento ha rivelato il suo segreto. C'è stato ovviamente chi aveva delle ragioni per non seguire le suggestioni di Nietzsche: era Wilamowitz.<sup>18</sup> Proprio Wilamowitz si è tolto dagli impacci dicendo: se non si può evitare di pensare che si tratti di una malattia – così come ovviamente non è della vita come malattia che si parla – è forse vero che Socrate aveva contratto a suo tempo una malattia (non si sa bene quale) di cui si è ricordato al momento della morte.<sup>19</sup> Wilamowitz è comunque un personaggio notevole. Avete poi la soluzione di Franz Cumont, il quale afferma, nella sua "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" del 1943, che senza dubbio questo sacrificio del gallo ad Asclepio è un rito di guarigione, una risposta a una guarigione. Ma in realtà non bisogna dimenticare che il gallo era un animale di origine persiana e che secondo la mitologia persiana esso proteggeva e guidava le anime nella loro traiettoria verso l'inferno. Forse si ha l'eco e l'evocazione dell'importazione di questo gallo persiano nel momento in cui Socrate muore<sup>20</sup>: è un modo di chiedere alla mitologia persiana la soluzione di un problema che almeno a Cumont non sembrava risolvibile entro le coordinate del pensiero greco.

Che fa Dumézil di fronte a tutto questo? In primo luogo ammette – poiché non può non ammetterlo – che si tratta proprio di una malattia. Asclepio = gallo = malattia.<sup>21</sup> In secondo luogo, ritiene che non possa trattarsi di una malattia passeggera, lontana e dimenticata, come pensava Wilamowitz. Si tratta proprio di una malattia importante, visto che siamo in presenza delle ultime parole di Socrate, così solennemente introdotte nel dialogo. Infine non è necessario ammettere, come ha fatto Nietzsche, che Socrate abbia ceduto. Non ha ceduto. Al contrario, ha detto all'ultimo momento ciò che nel suo insegnamento era per lui più chiaro e più essenziale. Questo punto per lui più chiaro e più essenziale, come vedrete, non ha fatto altro che ripeterlo. Di che cosa bisogna allora ringraziare Asclepio? Qual è la malattia la cui guarigione richiede quest'ultimo gesto di gratitudine? Ebbene, Dumézil fa intervenire il *Critone* e l'episodio che serve da supporto a questo dialogo: quello in cui Critone arriva a proporre a

Socrate di evadere.<sup>22</sup> Perché Dumézil fa intervenire il *Critone*? Parte semplicemente da una piccola osservazione, formulata da Franz Cumont in modo vago e parziale, ma senza trarne le debite conseguenze. Dumézil osserva che questa richiesta di offrire il sacrificio di un gallo ad Asclepio viene rivolta a Critone (“Critone, sono in debito di un gallo ad Asclepio”). Egli fa insomma osservare che viene interpellato Critone ma che il debito non viene indicato come debito di Critone, bensì come debito che *noi* dovremmo assolvere: *noi* significa, almeno, Critone e Socrate; forse anche Critone, Socrate e gli altri; in ogni caso sicuramente, come minimo, Socrate e Critone.<sup>23</sup> Ora, a che cosa può riferirsi questo debito contratto assieme e del quale Critone era perfettamente al corrente dato che proprio lui era stato interpellato? Bisogna chiedere la soluzione di questo problema all’unico dialogo in cui vi è un *tête-à-tête* tra Critone e Platone.

Per la ragione che vi ho appena detto, Dumézil rivolge dunque la sua attenzione a questo dialogo. Cosa cercherà nel *Critone*? In quest’opera, come sapete, Critone propone a Socrate di farlo evadere. È stato messo a punto un complotto tra amici. Per realizzarlo subito basterebbe che Socrate ne accettasse il principio. Al fine di sostenere la sua proposta, fornendo a Socrate buoni motivi per accettarla, Critone fa valere un certo numero di argomenti. Dice a Socrate che se non evadesse tradirebbe in primo luogo se stesso<sup>24</sup>; in secondo luogo, se accettasse di morire a quel modo, tradirebbe i suoi figli, abbandonandoli a una vita in cui non potrebbe fare più nulla per loro<sup>25</sup>; infine disonorerebbe gli amici di fronte agli altri cittadini e all’opinione pubblica, qualora fosse possibile rimproverarli di non aver fatto di tutto, di non aver cercato ogni mezzo, di non aver utilizzato ogni possibile risorsa per salvare Socrate.<sup>26</sup> Così, in qualche modo, Socrate e i suoi amici verrebbero disonorati dall’opinione pubblica e davanti all’opinione pubblica.

È proprio su questo punto che Socrate risponderà. È attorno a questo problema dell’opinione generale – dell’opinione corrente, dell’opinione non elaborata – che Socrate costruirà la sua risposta a Critone, ponendo la seguente questione: bisogna tener conto del giudizio di tutti? Bisogna tener conto dell’opinione che la gente condivide? Oppure ci sono persone

della cui opinione occorre tener conto e altre, al contrario, della cui opinione non serve tener conto? Per rispondere a tale domanda, Socrate ricorrerà a un esempio, che dimostra la necessità di una discriminazione tra le differenti opinioni degli uomini. Il suo esempio segue un procedimento molto comune nei dialoghi platonici e si ispira al corpo, alla ginnastica e alle cure da prodigare al corpo. Egli dice a Critone: alla fin fine tu vedi bene, però, come non sia concepibile che si debba seguire, così, alla cieca, l'opinione della gente. Mi dici che se non evado, l'opinione della gente condannerà sia me sia voi. Ma quando si tratta della ginnastica, o delle cure da prodigare al corpo, si segue l'opinione corrente oppure il parere di chi se ne intende? Cosa accadrà se si seguono le opinioni correnti e i pareri qualsiasi? Si adotterà in tal caso un cattivo regime e il corpo diventerà il bersaglio di mille mali. Sarà corrotto, rovinato, distrutto (il termine usato è *diephtharmenon*\*: distrutto, portato al decadimento, deteriorato).<sup>27</sup> Se è vero, dice Socrate, che nella sfera corporea bisogna seguire l'opinione degli esperti – degli insegnanti di ginnastica, capaci di farvi seguire un regime corretto, senza il quale si soffre atrocemente –, non pensi forse che sia necessario fare la stessa cosa a proposito non tanto del corpo, di ciò che gli è utile o nocivo, ma del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto? Seguendo l'opinione di quelli che non conoscono la differenza tra il giusto e l'ingiusto, tra il bene e il male, “quella parte di noi, qualunque essa sia, cui la giustizia e l'ingiustizia si riferiscono”,<sup>28</sup> non rischia forse di essere deteriorata, distrutta, corrotta (*diephtharmenon*)? “Quella parte di noi, qualunque essa sia, che è di pertinenza della giustizia e dell'ingiustizia” è, beninteso, l'anima. È interessante constatare che qui l'anima non è nominata. In qualche modo, il suo posto è lasciato vuoto. La dimostrazione che l'anima esiste come sostanza immortale sarà sviluppata nel *Fedone*. Per ora essa esiste. È una parte di noi. Molto prima che l'anima sia metafisicamente fondata, ciò che qui viene messo in discussione è dunque il rapporto che abbiamo con noi stessi. Questa parte di noi stessi che si rapporta alla giustizia e all'ingiustizia rischia di essere *diephtharmenon* (distrutta, corrotta: esattamente lo stesso termine che viene usato per il corpo)<sup>29</sup> se si seguono le opinioni correnti e i pareri qualsiasi e non si fa invece

riferimento all'opinione di coloro che sanno.

Conclusione, allora, di tutto questo: conviene preoccuparsi (Socrate usa il verbo *phrontizein*)<sup>30</sup> non delle opinioni comuni e dei pareri qualsiasi, ma solo di ciò che permette di decidere quello che è giusto e quello che è ingiusto. E qui egli nomina la verità. È la verità, egli dice, che decide del giusto e dell'ingiusto. Non bisogna dunque seguire l'opinione di tutti, ma se vogliamo occuparci di noi stessi, di "quella parte di noi, qualunque essa sia", evitando che venga distrutta e corrotta, che cosa bisogna seguire? Bisogna seguire la verità.

Ritroviamo qui, lo vedete, gli elementi di cui vi ho già parlato a proposito della veridizione socratica. È così, in ogni caso – cioè seguendo la verità –, che eviteremo questo deterioramento, questa distruzione dell'anima provocata dall'opinione della folla. A partire dal confronto con il corpo, ritroviamo quest'idea che l'anima è corrotta, distrutta, deteriorata, ridotta in cattivo stato da opinioni che non sono state esaminate, testate, messe alla prova in termini di verità. Non dobbiamo certamente curare questa malattia con strumenti medici. Ma se è vero che essa è prodotta dalla falsa opinione, dall'opinione di tutti e da pareri qualsiasi, solo l'opinione armata di *alētheia* e il *logos* ragionevole (proprio quello che caratterizza la *phronēsis*) saranno capaci di impedire questa corruzione e di far ritornare l'anima da uno stato di corruzione a uno stato di salute.

Si può dunque supporre che questa malattia, che per essere guarita richiede il sacrificio di un gallo ad Asclepio, sia la stessa malattia dalla quale è stato guarito Critone quando, nella discussione con Socrate, è stato possibile affrancarsi e liberarsi dalle opinioni qualsiasi, dalle opinioni comuni capaci di corrompere le anime, per scegliere, attestarsi e decidersi, al contrario, a favore di un'opinione vera, fondata sul rapporto tra se stessi e la verità. In ogni caso, il confronto socratico tra la corruzione del corpo e il degrado dell'anima prodotto dalle opinioni comuni sembra indicare che siamo in presenza di una certa malattia, e per questo motivo bisogna ringraziare Asclepio per la guarigione da questa malattia.

Ma credo che a questo punto sia necessaria un'obiezione. Tengo molto all'opinione di colui che l'ha espressa e che mi ha detto: ma, insomma, non è comunque un po' debole l'argomentazione secondo cui, partendo da questo confronto



tra il corpo e l'anima, si può dire che il degrado del corpo e quello dell'anima individuino in egual maniera una certa malattia? La stessa malattia che sarebbe l'oggetto di una guarigione e perciò la ragione del futuro sacrificio? Quando Dumézil afferma che nella logica socratica una somiglianza ben scelta equivale a un'eguaglianza, ci si può chiedere se questa argomentazione non implichi il fatto che si stabilisce qualcosa di importante su prove troppo esili. Ma non penso che queste prove siano esili. Infatti Dumézil stabilisce e rafforza l'analogia tra degrado del corpo e degrado dell'anima riferendosi ad altri testi: l'*Antigone* di Sofocle e l'*Agamennone* di Euripide.<sup>31</sup> Qui si vede che una certa opinione falsa, non buona, viene effettivamente designata con il nome di *nosos* (malattia): dunque, se è vero che la formulazione di questo problema della corruzione dell'anima non può essere rintracciata molto chiaramente nel testo di Platone, in compenso ritroviamo proprio il *nosos* in altri testi che hanno pressappoco la stessa struttura e che si riferiscono allo stesso tipo di situazione.

Ma credo che si potrebbero rafforzare le argomentazioni di Dumézil e le citazioni che egli trae da Sofocle e da Euripide valorizzando certi passaggi dello stesso *Fedone*. Il che ci permetterebbe di rispondere a due obiezioni. La prima: è davvero di una malattia che si tratta quando un'opinione corretta arriva a sostituire delle false opinioni? La seconda: l'oggetto del sacrificio finale del *Fedone* è proprio questa malattia, emersa e definita nei suoi rischi dal *Critone*? È possibile riuscire ad aggirare, credo, entrambe le obiezioni, mettendo in primo piano due passaggi che precedono la morte di Socrate e il sacrificio finale: da un lato essi mostrano che una falsa opinione, mal fondata e male esaminata, è proprio una malattia da cui occorre guarire; dall'altro lato essi mostrano che Socrate, nei suoi ultimi momenti di vita, riecheggia tutto un dibattito tra lui e Critone, ma anche tra lui e altri suoi interlocutori del *Fedone*.

Ecco ciò che intendo dire. Il *Fedone* è una discussione sull'immortalità dell'anima e sugli argomenti che possono deporre a suo favore. Come sapete, contro gli argomenti di Socrate vi sono due obiezioni formulate dai suoi discepoli Cebete e Simmia (discepoli amati, prediletti e vicini). Simmia dice: ma l'anima non è semplicemente un'armonia, come ad

esempio l'armonia di una lira? Di conseguenza, come l'armonia si scioglie e non esiste più quando la lira è rotta, allo stesso modo, quando il corpo si distrugge e muore, l'anima potrebbe morire con lui, alla pari dell'armonia qualora lo strumento musicale sia rotto.<sup>32</sup> L'argomentazione di Cebete è questa: è possibile che l'anima sopravviva realmente dopo il corpo. Ma si può inferire, da queste premesse, che l'anima è immortale? Non si può semplicemente supporre che essa viva più a lungo del corpo? Che essa si serva successivamente di molti corpi, consumandosi tuttavia mediante l'uso di un certo numero di corpi? Bisognerebbe un po' confrontare l'anima con un essere umano che usa un certo numero di vestiti, di abiti. Ma l'usura degli abiti non impedisce che anch'esso si consumi e che un giorno muoia.<sup>33</sup>

Nel paragrafo 89a, dopo queste due obiezioni – cioè dopo le false opinioni che Socrate deve respingere – Fedone, che racconta quest'ultima scena e che ha finora direttamente raccontato, in prima persona, ciò che accadeva, si interrompe per un attimo e dice al suo interlocutore, riferendogli gli ultimi momenti della vita di Socrate: ah, se tu sapessi come è stato ammirevole Socrate, quando ha risposto alle obiezioni di Simmia e Cebete; ho ammirato il modo in cui le ha accolte, comprendendo perfettamente il loro effetto sugli uditori, la loro incisiva influenza sulle loro anime, la loro capacità di convincerli (al punto che noi tutti ci chiedevamo come se la sarebbe cavata con queste due micidiali obiezioni). Ho ammirato il modo in cui ha capito che stavamo per convincerci e il modo in cui è riuscito a guarirci tutti (*iasato*<sup>34</sup>: ci ha guariti). Nel *Fedone*, dunque, vi è proprio una guarigione: la guarigione operata da Socrate dalla malattia rappresentata da una falsa opinione. Ritroviamo qui, a proposito dell'immortalità dell'anima, lo stesso schema, lo stesso problema, lo stesso atto di guarigione presente nel *Critone*, allorché Critone stesso proponeva a Socrate di evadere poggiando sull'opinione comune. È questo il primo testo che intendevo citare.

Il secondo passaggio lo trovate sempre nel *Fedone*, al paragrafo 90e. Si tratta, qui, di una discussione a proposito del *logos* e dei pericoli che gli sono propri. Socrate intende prevenire i suoi discepoli contro l'odio per il ragionamento, contro quest'idea che tutti i ragionamenti rischiano di essere

pericolosi, falsi. Li previene contro il misologismo. Egli afferma: non bisognerebbe credere che nel ragionamento non vi sia niente di “sano” (la versione francese traduce la parola greca *hygies*, cioè: organicamente sano, che si rapporta alla salute). Occorre invece credere che noi non stiamo bene (*oupō hygiōs ekhomen*: non stiamo bene, non siamo in salute); dobbiamo augurarci di star bene: voi per la vita che farete, io per la mia morte.<sup>35</sup> È allora chiaro quello che Socrate sta dicendo: fate attenzione; può darsi che il ragionamento possa condurre a degli errori, ma sarebbe del tutto falso credere che nel ragionamento non ci sia niente di sano e di salubre. Al contrario, quando il ragionamento sembra portarci a un cattivo risultato, di fatto siamo noi a non essere in buona salute, dato che ci lasciamo invadere da un falso ragionamento. Dobbiamo stare tutti bene, ragionando come si deve: voi per la vita che avrete, io a causa della mia morte.

Questi due testi del *Fedone* riprendono, da un lato, il tema del *Critone* – vale a dire: un’opinione mal formata è come una malattia da cui bisogna guarire, che colpisce l’anima, la corrompe, le toglie la salute –, dall’altro lato l’idea sempre presente nel *Critone*: la guarigione viene prodotta dal *logos* e dal buon ragionamento. Nel *Fedone*, come vedete, si trasmette questa idea della guarigione attraverso il *logos* e della cattiva opinione come malattia dell’anima. I testi del *Fedone* che vi ho citato creano una giunzione tra il grande rischio della malattia (rappresentata, nel *Critone*, da Critone stesso, influenzato dall’opinione corrente fino al punto di proporre a Socrate l’evasione) e gli altri errori, in particolar modo quelli di Simmia e Cebete, di cui si parla nel *Fedone*. La malattia che aveva colpito Critone gli faceva credere che fosse meglio, per Socrate, vivere piuttosto che morire. La malattia che aveva colpito Cebete e Simmia li portava a credere che se si muore non si è sicuri di liberare un’anima immortale. Si ha qui la conferma, io credo, che proprio questo è il genere di malattia guaribile con il sacrificio di un gallo ad Asclepio. L’interpretazione di Dumézil può essere confermata dalla lettura del *Fedone*, in cui si ritrova il legame tra ciò che accade nel *Critone* e ciò che viene detto da Socrate nei suoi ultimi momenti di vita.\*

Rimane ancora un’ultima difficoltà, risolta da Dumézil nel

suo testo. Mi accontenterò di riassumerla.<sup>36</sup> Se è vero che Critone è stato colpito da una malattia, oppure se, completando il quadro – come vi ho appena suggerito –, anche Cebete e Simmia sono stati malati a causa della loro errata opinione, perché mai Socrate dice: Critone, *noi* dobbiamo offrire un gallo ad Asclepio? Dovrebbe dire: Critone, *tu* devi offrire un gallo ad Asclepio, perché tu sei stato guarito. Se si ammette inoltre che anche gli altri sono stati guariti, dovrebbe dire: Critone, poiché tu sei, in un certo senso, il corifeo dei miei discepoli, tu e loro, cioè *voi*, dovete offrire un gallo ad Asclepio. Tuttavia, lo ripeto, egli dice: *noi* dobbiamo... Vi è dunque il fatto che lui stesso è stato guarito. A tale questione, Dumézil risponde facendo osservare – in primo luogo – in una maniera, io credo, del tutto legittima che tra Socrate e i suoi discepoli vi è certamente un tale legame di simpatia e di amicizia che quando uno di loro soffre di una malattia anche gli altri ne soffrono, e Socrate partecipa a questa sofferenza. In secondo luogo, Dumézil fa anche osservare qualcosa di molto importante: forse Socrate – senza essere stato vittima della tentazione (non è di questo che si tratta) – avrebbe potuto pure lui, fino a un certo punto, essere convinto da Critone e decidere per l'evasione. Non vi è, dopotutto, nessuna garanzia del punto di vista contrario a quello di Critone, salvo il coraggio personale di Socrate e la sua caparbia nel tener fede alla verità. Finché non è davvero morto, finché non è arrivato all'ultimo istante della sua vita, corre il rischio di essere catturato da una falsa opinione e di vedere l'anima che si corrompe. Il fatto è che questo sacrificio, che in un certo modo avrebbe potuto essere offerto al dio nello stesso istante in cui Critone è stato guarito dalla sua malattia, deve essere compiuto non solo in nome di Critone, ma anche in nome di Socrate. Perciò non può essere portato a termine che nell'ultimo momento della vita di Socrate: nel momento della sua morte. Non può essere che l'ultimo gesto di Socrate, la sua ultima raccomandazione, poiché dopotutto solo il suo coraggio, solo il suo rapporto con se stesso e con la verità gli hanno impedito di ascoltare questa falsa opinione e di subirne la seduzione.

Credo che in ogni caso si potrebbe aggiungere qualcosa a queste spiegazioni di Dumézil. Vi è un tratto che caratterizza

tutta la drammaturgia dei dialoghi platonici, quali che siano: tutti i protagonisti si riconoscono nell'impresa della discussione. E Socrate ha molte occasioni per ribadirlo in altri dialoghi: se il cattivo discorso trionfa, è una disfatta per tutti, ma se trionfa il buon discorso, tutti sono vincitori. Il principio dell'*homologia*, formulato così spesso da Socrate nei dialoghi, si ritrova qui fino a un certo punto. *Homologia* significa avere lo stesso *logos* di quelli con cui si discute, cioè ammettere che la stessa verità varrà per gli uni come per gli altri; firmare, sottoscrivere quella specie di patto secondo cui, quando una verità sarà stata scoperta, tutti la riconosceranno.<sup>37</sup> Con i dialoghi si è realizzata una grande impresa di discussione delle opinioni, una grande battaglia del *logos*, un *elegkhos* che ha permesso di verificare qual era l'opinione corretta e quali erano le cattive opinioni. In funzione del principio dell'*homologia*, tutti erano solidali con questa operazione. L'operazione della guarigione è una sorta di forma generale in cui Socrate si trova catturato, anche se in realtà è lui che dirige questa operazione. È quindi del tutto normale che si rivolga a Critone, ricordandogli che c'è stata una malattia, che lui è stato malato. Ma dopotutto, se Critone avesse avuto la meglio, questa malattia sarebbe stata anche la malattia di Socrate. In presenza di una solidarietà generale, il sacrificio deve essere offerto al dio a nome di tutti, come ringraziamento per questa guarigione.

Ora vorrei ritornare sui miei passi, cercando di rispondere alla domanda che vi sarete posti: perché mi sono soffermato su questo testo e su questa interpretazione di Dumézil, che in apparenza non è sulla stessa linea rispetto a ciò che vi ho detto poco fa e la volta scorsa? Ecco la questione da porre: qual è questa guarigione, qual è questa attività grazie alla quale sono stati guariti Socrate e i suoi discepoli, con l'aiuto del dio che occorre ringraziare? Non ha senso chiedersi, come alcuni sarebbero forse tentati di fare, se tale operazione di guarigione sia dovuta alla medicina, o a qualcosa che somigli alla psichiatria, e se davvero Socrate e i greci pensavano o meno che questo genere di errori potesse essere considerato una malattia mentale. Non è con un simile sguardo anacronistico, *a posteriori*, che potremo scoprire di che si tratta. È meglio cercare di ricollocare questa operazione di guarigione, cui

Socrate allude più volte, nel campo delle pratiche in cui poteva rientrare, per i greci in generale e per Socrate in particolare. Questo campo generale di pratiche coincide precisamente con tutto ciò che viene chiamato *epimeleia*. Occuparsi di qualcuno, di un gregge, della propria famiglia o, nel caso dei medici, occuparsi di un malato: è il concetto espresso dal verbo *epimeleisthai*. La guarigione qui menzionata da Socrate fa parte di tutte quelle attività attraverso le quali ci si occupa di qualcuno, lo si cura se è malato, si vigila sul suo stile di vita perché non si ammali, gli si prescrivono gli alimenti con cui nutrirsi e gli esercizi da compiere; quelle attività attraverso le quali gli si indica anche quali azioni deve compiere, quali deve evitare; lo si aiuta a scoprire quali sono le opinioni vere da seguire e le opinioni false da cui guardarsi e a scoprire con quali argomenti lo si nutre di discorsi veri. Tutte cose che rientrano nel campo dell'*epimeleisthai*. Oppure diciamo anche che questa grande e multiforme attività dell'*epimeleia* (della cura di se stessi e degli altri, della cura delle anime) può assumere in certi casi una forma più intensa, più urgente e più necessaria. Sono proprio i casi in cui un'opinione falsa rischia di deteriorare e di far ammalare un'anima. Bisogna ricordare che tutto il ciclo della morte di Socrate che ho cercato di evocare nell'ora precedente – questo grande ciclo che comincia con l'*Apologia*, prosegue con il *Critone* e termina con il *Fedone* – è attraversato, per l'appunto, da questo tema dell'*epimeleia*.

Nell'*Apologia di Socrate*, ho cercato poco fa di mostrarvi come Socrate definiva la sua *parrēsia*, il suo dire-il-vero coraggioso che aveva l'obiettivo finale e la preoccupazione costante di insegnare agli uomini a occuparsi di se stessi. Socrate si occupa degli uomini, ma non in termini politici: vuole occuparsi di loro affinché imparino a occuparsi di se stessi. A tutta l'*Apologia* è dunque sotteso questo tema dell'*epimeleia* e della cura.

Nel *Critone* noterete che il tema della cura, dell'*epimeleia*, è egualmente presente in un dettaglio importante, che ritroveremo, relativo ai figli di Socrate. Critone, in effetti, dice: insomma, non potrai occuparti dei tuoi figli. Come potrai farlo se devi morire?<sup>38</sup> Un problema di *epimeleia*, che Socrate affronterà più avanti, proprio nel *Fedone*. Al di fuori di questo dettaglio e in maniera generale, l'*epimeleia*, la cura e la

preoccupazione diventano poi il tema centrale del *Critone*. Lo incontrate chiaramente nella Prosopopea delle *Leggi*.<sup>\*39</sup> Quelle Leggi che Socrate fa intervenire quando chiede: se evadessi, non credi che avrei contro le Leggi? Le Leggi gli dicono: chi si è occupato della tua nascita? Sei contento del modo in cui si celebrano i matrimoni nella tua città? Chi si è occupato di te quando eri bambino? Chi ti ha allevato? Chi si occupa di ciò che accade nella città [...\*]? Le Leggi sono una manifestazione dell'*epimeleia*. Come nel *Fedone* si dirà che non bisogna evadere dal mondo poiché siamo vegliati dagli dei (*epimeleisthai*: gli dei si occupano di noi),<sup>40</sup> così nel *Critone* si dice che non bisogna evadere dalla prigione (lasciando la città e andando in esilio) poiché le Leggi vegliano sulla città (come gli dei vegliano sul mondo intero), si occupano dei cittadini, sono vigili ed esprimono sollecitudine. Ritrovate sempre, qui, il tema dell'*epimeleia*.

Per finire, guardiamo soprattutto al *Fedone*: che cosa dice Socrate ai discepoli prima delle sue ultime parole, quando la morte è vicina? Il testo è davvero sorprendente. Al paragrafo 115b, quando Socrate va a bere la cicuta, o l'ha già bevuta, non ricordo<sup>41</sup> – in ogni caso, quando la morte è realmente presente –, Critone, corifeo dei discepoli di Socrate, domanda: quali ordini ci dai riguardo ai tuoi figli (eccoli che ritornano) o riguardo a qualunque altra cosa? Cosa possiamo fare che ti sia gradito? È dunque lo stesso Critone – al quale alla fine si domanderà appunto di fare qualcosa (sacrificare un gallo) – che chiede: cosa possiamo fare per i tuoi figli? Pensava alle ultime volontà di Socrate, al suo testamento. Socrate risponde: “Quello che dico sempre [...], nulla di nuovo”.<sup>42</sup> Cosa dice incessantemente Socrate che non sia nulla di nuovo e che rappresenti l'ultima volontà da trasmettere ai suoi figli, al suo *entourage*, ai suoi amici? “Vi prenderete cura di voi medesimi (*hymōn autōn epimeloumenoi*).”<sup>43</sup>

È questo il testamento di Socrate, la sua ultima volontà. D'altronde quest'ultima volontà, così chiaramente formulata nel *Fedone*, fa eco a ciò che viene detto nell'*Apologia*, in una situazione simmetrica. Nell'*Apologia* vi sono tre momenti, tre discorsi: nel primo Socrate si difende; nel secondo propone quale debba essere la sua punizione; nel terzo accetta la situazione e prende atto della sua condanna a morte.

Nell'ultima parte dell'*Apologia*, in cui prende atto della situazione e accetta la condanna a morte, Socrate, già votato alla morte, pronuncia il suo ultimo discorso e afferma (41e): "I miei figlioli [di nuovo menzionati i figli; abbiamo così tre menzioni dei figli: nell'*Apologia*, dopo la condanna; nel *Critone*, sotto forma di obiezione di Critone; e infine nel *Fedone*, il passaggio che ho appena letto; M.F.], quando si siano fatti grandi, castigateli, o cittadini, cagionando loro gli stessi fastidi che io cagionavo a voi, se a voi sembra si diano cura (*epimeleisthai*) delle ricchezze o di beni altrettali piuttosto che della virtù".<sup>44</sup> *Epimeleisthai aretēs*: bisogna che si occupino della loro virtù. Sono le ultime parole di Socrate nell'*Apologia* e si tratta del discorso che egli rivolge ai suoi giudici. È l'ultima parola pronunciata da Socrate ai suoi amici quando essi gli chiedono: cosa vuoi che facciamo? Ultima volontà espressa ai cittadini. Ultima volontà espressa alla cerchia degli amici.

Ancora un piccolo dettaglio su questo problema della cura di sé: nelle ultime righe del *Fedone* vi è questo passaggio in cui i discepoli chiedono anche: cosa vuoi che facciamo per la tua sepoltura? Egli risponde andando a fare un bagno, affinché le donne, dopo la sua morte, non siano obbligate a lavare il suo corpo. Prende cura di sé e anche del suo corpo.<sup>45</sup>

In ogni caso, quando gli si chiede: che vuoi che facciamo per i tuoi figli e quali sono le raccomandazioni per i tuoi amici?, l'ultima parola di Socrate, la sua ultima volontà, è la seguente: ciò che ho sempre detto, "occupatevi di voi stessi"; ecco la mia ultima volontà. Ma vi è ancora una breve aggiunta. Si tratta precisamente dell'evocazione di ciò che è dovuto ad Asclepio: l'evocazione del sacrificio da compiere, della promessa fatta al dio. Di che cosa lo si deve ringraziare attraverso il sacrificio? Ebbene, dell'aiuto che egli ha concesso – in quanto dio guaritore – a tutti coloro che, come Socrate e i suoi discepoli, hanno cominciato a occuparsi di se stessi (*epimeleisthai*), a curare se stessi, a prendersi cura di sé, a *therapeuein* – come dice spesso Socrate –, cioè a occuparsi di sé e a guarire se stessi. L'ultima parola (dopo aver detto: "Offrite un gallo ad Asclepio"), la parola definitiva, dopo la quale Socrate non parlerà mai più, ve l'ho citata ormai parecchie volte: *mē amelēsēte* (nessun oblio: non dimenticate). Mi ero soffermato a



lungo sul fatto che questa non-negligenza raccomandata ai discepoli implicava il sacrificio di un gallo. In realtà, riferendosi al sacrificio di un gallo, Socrate rinvia in maniera esplicita e diretta a una certa malattia. È la malattia da cui possiamo guarire quando ci occupiamo di noi stessi e quando siamo capaci di avere per noi stessi quella sollecitudine che ci fa sapere cos'è la nostra anima e in che modo è legata alla verità. Etimologicamente, *amelēsēte* appartiene a una famiglia di parole incontrata molto spesso, che designa le differenti maniere di esprimere sollecitudine, di prendersi cura e di aver cura di qualcuno. Attraverso il sacrificio offerto ad Asclepio, lo vedete bene, quest'ultima parola ("non dimenticate") dice che non bisogna trascurare il sacrificio ma al tempo stesso, dicendo questo, si rapporta indirettamente alla cura di sé. Non scordatevi di offrire questo sacrificio al dio che ci aiuta a guarirci quando ci prendiamo cura di noi stessi. Non bisogna infatti dimenticare – e qui sarebbe necessario fare riferimento ai molti testi dedicati agli dei che si occupano degli uomini – che abbiamo cura di noi stessi nella misura in cui anche gli dei hanno avuto cura di noi. Proprio perché si sono occupati di noi hanno inviato Socrate per insegnarci a prenderci cura di noi stessi.

Vedete dunque che la morte di Socrate, l'esercizio della sua *parrēsia*, che lo ha esposto alla morte (e lo ha esposto per davvero, visto che ne è morto), l'esercizio del suo dire-il-vero, e infine la sua dedizione nello spronare gli altri a occuparsi di se stessi – una dedizione pari a quella dimostrata nell'occuparsi di se stesso –, ebbene, questi fattori costituiscono un insieme molto compatto: un insieme i cui fili si intrecciano lungo tutto il ciclo della morte di Socrate (*Apologia*, *Critone*, *Fedone*). Questi fili attraversano in permanenza i tre testi, e giungono a intrecciarsi un'ultima volta nelle due ultime raccomandazioni di Socrate. Anzitutto in maniera dirompente, quando egli afferma: la mia ultima volontà è che voi vi occupiate di voi stessi; quindi in una maniera simbolica, che rinvia questa volta non più alla cura che gli uomini devono avere di se stessi, ma alla cura che gli dei hanno degli uomini affinché gli uomini stessi, attraverso il sacrificio ad Asclepio, si prendano cura di sé. Tutti questi fili finiscono per intrecciarsi un'ultima volta nel sacrificio del gallo. Ciò che ha portato Socrate alla morte è

questa missione, che riguarda la cura di sé. È questo principio dell'*occuparsi di se stessi* che egli, oltre la sua morte, lascia in eredità agli altri. Ed è agli dei – al beneficio divino della cura di sé – che egli rivolge il suo ultimo pensiero. Nella realtà del pensiero greco, e dunque nella storia dell'Occidente, la morte di Socrate fonda davvero la filosofia, io credo, come una forma di veridizione che non è quella della profezia, della saggezza, o della *tekhnē*: una forma di veridizione che caratterizza in maniera specifica il discorso filosofico; al suo interno, l'esercizio del coraggio, spinto fino alla morte, rappresenta una prova dell'anima che non può trovare il suo spazio nella tribuna politica. Ecco. Scusatemi se vi ho trattenuto a lungo. Grazie.

\* M. Valgimigli traduce: siamo debitori di un gallo ad Asclepio (Platone, *Fedone*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 189). [N.d.T.]

\* "Si offrano sacrifici agli dei liberatori!, egli afferma. Mi hanno guarito! – Da cosa? dice Cebete. – Dalla vita." La traduzione è mia. [N.d.T.]

\*\* Traduzione mia. [N.d.T.]

\* La lettura della fine della citazione provoca uno scroscio di risa nel pubblico.

\* Nel testo francese leggiamo *diephtarmenon*, ma la trascrizione corretta è invece *diephtharmenon* (da *diaphtheirō*, che vuol dire, appunto, "mando in rovina, rovino, distruggo"). [N.d.T.]

\* M.F.: – Posso continuare ancora cinque o dieci minuti, oppure...? [*risposte che vengono dal pubblico*] – Sì, sì!

\* Una delle parti più importanti del *Critone* è quella che viene chiamata la Prosopopea delle leggi (50a-51c). Critone cerca di persuadere Socrate a evadere dal carcere. Respingendo la proposta, Socrate fa parlare direttamente le *Leggi*, che si esprimono in prima persona. [N.d.T.]

\* Finale della frase non udibile.

## Note

<sup>1</sup> G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés, et autres essais. Esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris 1984.

<sup>2</sup> Platon, *Phédon*, 118a, trad. fr. di P. Vicaire, cit., pp. 109-110 [trad. it. cit., pp. 288-289].

<sup>3</sup> G. Dumézil, "...Le Moyne noir en gris dedans Varennes", Gallimard, Paris 1984, p. 143 [trad. it. di G. Zaganelli, ...*Il monaco nero in grigio dentro Varennes*. "Sotie nostradamica" seguita da: "Divertimento sulle ultime parole di Socrate", Adelphi, Milano 1987 (1999<sup>2</sup>), pp. 127-128].

<sup>4</sup> Ivi, p. 145 [trad. it. cit., p. 129]. Çâkyamouni è uno dei nomi di Buddha.

<sup>5</sup> Ivi, p. 136 [trad. it. cit., p. 121].

<sup>6</sup> Platon, *Phédon*, trad. fr. di L. Robin, Les Belles Lettres, Paris 1926, p. 102

nota 3.

<sup>7</sup> “Socrates hopes to awake cured like those who are healed by *egkoimēsis* (*incubatio*) in the Asklepeion at Epidauros” (J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1911, p. 118).

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. fr. di P. Klossowski, edizione Colli-Montinari, Gallimard, Paris 1982, p. 231 [F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, in *La gaia scienza. Scelta di frammenti postumi*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971, p. 192].

<sup>9</sup> *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I: *Olympiodorus*, a cura di L.G. Westerink, North-Holland Publishers, Amsterdam-Oxford-New York 1976.

<sup>10</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, cit., p. 231 [trad. it. cit., p. 192].

<sup>11</sup> Platon, *Phédon*, 62b, trad. fr. di P. Vicaire, cit., p. 9 [trad. it. cit., pp. 100-101: “Quello che viene espresso a questo proposito nei misteri, che noi uomini siamo come chiusi in una custodia (*en tini phroura*)”].

<sup>12</sup> L. Robin traduce con *garderie*, E. Chambry con *poste*, P. Vicaire con *lieu où l'on nous garde*, ma evoca la *prison* e il *poste de garde* (cfr. nota a p. 113). *Phroura* viene dal verbo *oraō* (vedere) ed evoca uno spazio ben sorvegliato.

<sup>13</sup> Platon, *Phédon*, 62b, trad. fr. di P. Vicaire, cit., p. 9 [trad. it. cit., pp. 100-101].

<sup>14</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.: “Sono gli dei quelli che si prendono cura di noi (*to tous theous einai epimeloumenous*), e [...] noi siamo un possesso degli dei (*tōn sautou ktēmātōn*)”]. Su *ktēmata* nel senso di *troupeau* (gregge, mandria) cfr. la nota del traduttore P. Vicaire, p. 113.

<sup>15</sup> Ivi, 69d-e, p. 23 [trad. it. cit., pp. 122-123].

<sup>16</sup> Ivi, 67a, p. 18 [trad. it. cit., pp. 114-115].

<sup>17</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 41d, cit., p. 172 [trad. it. cit., pp. 72-73].

<sup>18</sup> Professore di filologia classica, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff aveva scatenato una violenta polemica contro le tesi sostenute da Nietzsche in *Nascita della tragedia*.

<sup>19</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Weidmann, Berlin 1920, vol. I: *Leben und Werke*, p. 178; vol. II: *Beilagen und Textkritik*, p. 58.

<sup>20</sup> F. Cumont, *À propos des dernières paroles de Socrate*, in “Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, Paris 1943, pp. 112-126.

<sup>21</sup> G. Dumézil, *Le moyne noir en gris*, cit., p. 143 [trad. it. cit., p. 127].

<sup>22</sup> Ivi, pp. 146 sgg. [trad. it. cit., pp. 130 sgg.].

<sup>23</sup> Ivi, p. 140 [trad. it. cit., p. 125].

<sup>24</sup> Platon, *Criton*, 45c, trad. fr. di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris, p. 219 [Platone, *Critone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010<sup>3</sup>, pp. 106-107].

<sup>25</sup> Ivi, 45b, pp. 219-220 [trad. it. cit., pp. 104-105].

<sup>26</sup> Ivi, 44b-c, p. 218, e 45e-46a, p. 220 [trad. it. cit., pp. 94-101 e pp. 106-109].

<sup>27</sup> Ivi, 47d-e, p. 223 [trad. it. cit., pp. 122-123: “Ciò che in noi diventa migliore per effetto di ciò che è salutare (*hypo tou hugieinou*)” e “si corrompe (*diaphtheiromenon*) per effetto di ciò che è malsano [...]”. E allora, si può vivere con un corpo malandato e corrotto (*diephtharmenou*)?”].

<sup>28</sup> Ivi, 48a-d, p. 223 [trad. it. cit., pp. 122-129].

<sup>29</sup> Ivi, 47e, p. 223 [trad. it. cit., pp. 122-123].

<sup>30</sup> Ivi, 48a, p. 223 [trad. it. cit., pp. 122-125: “E allora, o carissimo, non dobbiamo affatto darci pensiero (*phrontisteon*) di quello che di noi potrà dire la gente, ma solo di quello che potrà dire colui che si intende delle cose giuste e

di quelle ingiuste”].

<sup>31</sup> G. Dumézil, *Le moyne noir en gris*, cit., pp. 155-157 [trad. it. cit., pp. 137-139].

<sup>32</sup> Platon, *Phédon*, 85b-86e, trad. fr. di P. Vicaire, cit., pp. 53-55 [trad. it. cit., pp. 184-193].

<sup>33</sup> Ivi, 86e-88b, pp. 55-58 [trad. it. cit., pp. 192-197].

<sup>34</sup> Ivi, 89a, p. 59 [trad. it. cit., pp. 198-199: “Ciò che io ho ammirato in lui è soprattutto la benevolenza e la compiacenza con cui accolse il discorso dei due giovani; e poi la penetrazione con cui colse subito il turbamento prodotto su di noi dai loro discorsi e l’efficacia con cui porse rimedio (*eu hēmas iasato*)”].

<sup>35</sup> Ivi, 90e, p. 62 [trad. it. cit., pp. 204-205: “[Bisogna] non lasciare entrare nell’anima la convinzione che non esiste alcun ragionamento sano, ma dobbiamo convincerci piuttosto che noi non siamo ancora sani (*oupō hugiōs ekhomen*), e che dobbiamo farci forza e preoccuparci di essere sani in tutti i modi: tu e gli altri per tutta la vita che vi resta, io, invece, per la morte”].

<sup>36</sup> G. Dumézil, *Le moyne noir en gris*, cit., pp. 159 sgg. [trad. it. cit., pp. 140 sgg.].

<sup>37</sup> Su questo concetto cfr. l’ultima lezione del 1983 a proposito del *Gorgia*, in *GVT*, pp. 341-343 [trad. it. cit., pp. 352-355].

<sup>38</sup> Platon, *Criton*, 45c-d, cit., pp. 219-220 [trad. it. cit., pp. 105-107].

<sup>39</sup> Ivi, 50a-53d, pp. 227-232 [trad. it. cit., pp. 140-159].

<sup>40</sup> Platon, *Phédon*, 62b, trad. fr. di P. Vicaire, cit., p. 9 [trad. it. cit., pp. 100-101].

<sup>41</sup> In realtà, berrà la cicuta più tardi: cfr. ivi, 117c [trad. it. cit., pp. 286-287].

<sup>42</sup> Ivi, 115b, p. 105 [trad. it. cit., pp. 280-281].

<sup>43</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>44</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 41e, cit., p. 173 [trad. it. cit., p. 73].

<sup>45</sup> Nel testo, le cose si svolgono in realtà in senso inverso: Socrate comincia facendo un bagno. Cfr. *Phédon*, 115a, trad. fr. di P. Vicaire, cit., p. 105 [trad. it. cit., pp. 276-277: “Mi pare meglio bere il veleno dopo essermi lavato e non lasciare alle donne la fatica di lavare il mio cadavere”].

Lezione del 22 febbraio 1984

Prima ora

*Ricerche etimologiche attorno all'epimeleia - Il metodo di Dumézil e la sua estensione - Il Lachete di Platone: le ragioni della scelta - Il patto di franchezza - Il problema dell'educazione dei bambini - I giudizi contraddittori di Nicia e Lachete sulla dimostrazione d'armi - La questione della competenza tecnica secondo Socrate - Rovesciamento socratico del gioco dialettico.*

Per un certo numero di ragioni (poiché alcuni, a dire il vero, me lo hanno chiesto), non parlerò dei cinici oggi, ma la prossima volta. Vorrei invece sviluppare un discorso di transizione tra ciò che vi avevo raccontato la volta scorsa, a proposito di Socrate e dell'*Apologia*, e ciò che vi dirò sui cinici nella prossima lezione. Parlerò cioè del *Lachete*. Una piccola osservazione preliminare, che riguarda in primo luogo ciò che vi avevo detto sul libro di Dumézil, in secondo luogo la missione dell'*epimeleia* e la radice di questo termine. Le due cose sono d'altronde direttamente connesse, poiché in entrambi i casi parleremo di Dumézil. Mi ero posto questa domanda: qual è la radice dei vari termini di cui vi ho più volte parlato? Avete il termine *melō*, che incontrate soprattutto nella forma impersonale *melei moi* (mi preoccupa di; o più esattamente: questo mi preoccupa, poiché si tratta di un impersonale), e poi tutta una serie di altre parole: il sostantivo *epimeleia*, il verbo *epimelein* o *epimeleisthai*, l'aggettivo *amelēs* (negligente), l'avverbio *amelōs* (in maniera negligente) e il sostantivo *epimelētēs* (chi si preoccupa di, chi bada a, che ha spesso un significato molto preciso nelle istituzioni greche: è un incarico quasi ufficiale, che consiste nell'essere il sorvegliante di qualcosa; il termine può riferirsi in ogni caso a una carica molto precisa). Da dove viene questa serie di

parole? La radice stessa è evidente, ma a che cosa si riferisce? Sono del tutto incompetente in questo tipo di problemi. È dunque a Dumézil che ho fatto riferimento. Gli ho chiesto cos'è questa radice, probabilmente indoeuropea (*mel*). La sua prima risposta è stata: non lo si sa; nessuna indicazione permette di dare un senso, un valore a questa radice. E mi ha subito detto: si può ovviamente pensare a *melos*, cioè alla parola compresa nel termine *melōdia*, che significa il canto, il canto ritmato, la musica. È tuttavia evidente che non può esserci rapporto tra *melos* e la radice *mel*, che si ritrova in *epimeleia*, *melei moi* ecc. Ero arrivato a questo punto quando Dumézil, ieri, mi ha scritto due parole per dirmi: verifica fatta nel Chantraine (il dizionario delle radici greche); nessuna etimologia plausibile per *epimeleia*, *melei moi* ecc.<sup>1</sup> Mi è venuta allora un'idea - egli dice -, che sembrava di primo acchito folle e che ora mi pare accettabile: è davvero necessario scartare il rapporto con *melos* come ho fatto l'altro giorno? Si tratterebbe di un'espressione come "questo mi canta" ("questo mi risuona in mente"\*), con un diverso orientamento nei confronti della cura e del dovere: il richiamo al dovere si contrappone alla libertà e al piacere. Come dire: la nostra espressione "questo mi risuona in mente" si riferisce in effetti a qualcosa che non rientra affatto nella sfera del dovere, ma che appartiene invece alla sfera del piacere, della libertà: "Faccio questo perché *questo mi risuona in mente*". Ma dopotutto si può ben concepire un "questo mi risuona in mente" riferito, al contrario, a qualcosa che si ha nella testa, che vi arriva nella testa, che vi rimane nella testa, che fino a un certo punto vi assilla e vi risuona nella mente, ma nella forma di un ordine, di un'ingiunzione, di un dovere da compiere. Si potrebbe trovare, aggiunge Dumézil, un caso parallelo a partire dal latino. In latino vi è il verbo *calere*, che vuol dire "essere caldo". Ma è proprio questo, egli sostiene, il verbo che ritroviamo nell'antico francese *chaloir*\*\* e secondo Hatzfeld e Darmesteter<sup>2</sup> si tratta di un termine un po' antiquato - che significa "avere interesse per qualcosa" - usato solo impersonalmente nelle frasi negative e interrogative. Lo si ritrova ad esempio nell'espressione "il ne m'en chaut" (non mi interessa, non me ne preoccupa, non me ne cale). Così come "essere caldo" ha poi assunto il significato di "preoccuparsi di", allo stesso modo,

dopotutto, “cantare”, avere una musica nella testa, può effettivamente essersi evoluto fino ad assumere il significato di cura, di preoccupazione.

Dopo aver ricevuto questa lettera, ne ho parlato ieri sera con Paul Veyne, che mi ha detto: ma certo, tutto questo è molto plausibile. Sarebbe anche possibile, forse – ed è una possibilità che non è incompatibile con quanto è stato detto, che parte dalla medesima idea –, mettere in risalto il fatto che *melos* è il canto, un canto di richiamo. È ad esempio il canto del pastore che richiama il suo gregge o altri pastori. È il canto-segnale. Di conseguenza, il *melei moi* equivarrebbe non proprio all’espressione “questo mi risuona in mente”, ma piuttosto all’espressione: questo mi risuona in mente, nella misura in cui mi chiama, o mi convoca. Noi diremmo, nel nostro orrendo vocabolario contemporaneo: questo mi interpella!\*

Sarebbe pressappoco il significato di *melei moi*. Vi dico questo, insomma, a titolo indicativo, se vi interessate al problema dell’*epimeleia*. In questa nozione della cura vi sarebbe una sorta di segreto musicale: un segreto del richiamo musicale.

Un’altra cosa, anche qui in riferimento a ciò che affermavo la volta scorsa a proposito del libro di Dumézil. Vi avevo detto, imprudentemente, che tra tutte le cose interessanti di questo libro, quella centrale è certamente la coesistenza dei due commenti di Dumézil: da un lato il commento a Nostradamus, dall’altro il commento a Platone. Ho cercato di leggere attentamente analisi, commenti e reazioni della stampa a proposito di questo libro. Mi ha colpito il fatto che alcuni non ne parlano per niente. Altri ne parlano, ma solo in riferimento alla parte dedicata a Nostradamus. Nessuno parla della parte dedicata a Platone, e *a fortiori* del fatto che vi sono questi due testi: uno su Platone e uno su Nostradamus. Ciò che vi dirò non corrisponde a ciò che dice lo stesso Dumézil. Quella che vi suggerisco è un’interpretazione che non è forse del tutto estranea al pensiero di Dumézil, anche se non riflette una sua intenzione esplicita presente nei due testi giustapposti. Il titolo\*\* del primo testo, quello su Nostradamus, è *Sotie nostradamica*. Il titolo dell’altro testo è *Divertimento sulle ultime parole di Socrate*.<sup>3</sup> Due testi di intrattenimento, dunque, che non hanno assolutamente il medesimo statuto.

Bisogna anche osservare che questi due studi mettono in

gioco una certa forma di analisi testuale e lessicale, un metodo di controllo incrociato delle differenti indicazioni presenti nel testo: una sorta di metodo di parole crociate del tutto omogeneo rispetto a quello utilizzato dallo stesso Dumézil nelle sue diverse opere dedicate all'analisi delle mitologie indoeuropee. Si tratta, in un certo senso, di una sorta di messa alla prova, ovviamente ironica, attraverso la simmetria asimmetrica tra questi due testi, tra queste due analisi: da un lato una *Sotie*, dall'altro un *Divertimento*. Prendendo in considerazione il testo di Nostradamus e quello di Platone, Dumézil mette dunque alla prova il suo metodo, la sua validità, la sua razionalità, e il carattere dimostrativo delle sue analisi. Questa messa alla prova parte da due testi che sono caratterizzati, potremmo dire, dal più alto livello possibile di eterogeneità. È chiaro che il testo di Nostradamus potrebbe essere considerato quello meno attendibile rispetto a ogni possibile forma di razionalismo: un testo profetico, oscuro, sovraccarico di una serie di interpretazioni che dopo il XVI secolo hanno continuato a coprirne interamente il senso e il valore. Dumézil ha dunque scelto il testo più estraneo al sistema della razionalità moderna ed europea: un sistema a cui lui stesso si ricollega. Sceglie questo testo e lo analizza con dei metodi che appartengono alla sua razionalità. Ottiene determinati risultati. Poi, eccolo che si appresta a scegliere un testo di Platone e, tra i testi di Platone, il *Fedone*, e, all'interno del *Fedone*, il passaggio conclusivo – che è al tempo stesso quello centrale – dedicato alla morte di Socrate. In un certo senso, si può ben dire che il significato e il valore della morte di Socrate si situano nel cuore stesso della razionalità occidentale. Dopotutto, proprio la morte di Socrate e il suo significato fondano il discorso, la pratica e la razionalità della filosofia. Nessun commentatore, in duemila anni, è riuscito a render conto del contenuto di questo testo – dedicato all'evento principale (Socrate e la sua morte) che ha fondato la razionalità occidentale – e del significato delle ultime parole di Socrate. Il discorso di Socrate, che ha fondato la nostra razionalità, veniva concluso da una certa frase, che nessuno, finora, è riuscito a spiegare. Dumézil riprende il metodo che ha sempre utilizzato nelle sue analisi della mitologia indoeuropea: lo stesso metodo che ha applicato a Nostradamus – esempio di



tutto ciò che nel discorso occidentale l'irrazionalismo può produrre –, e che ora riutilizza per cercare di risolvere il problema di un discorso, di un testo o di un evento fondatore [...\*]. Fa vedere come tutti i commentatori e tutti gli storici della filosofia si siano sentiti assolutamente incapaci di risolvere il piccolo enigma del sacrificio del gallo: io, Socrate, morendo, chiedo il sacrificio di un gallo.

Se allora si contrappongono queste due analisi, si vede, credo, che Dumézil ha preso le distanze, nel modo più ampio e più esteso possibile, dall'esercizio di un certo metodo: il metodo di analisi filosofico-strutturale da lui utilizzato. Vi è questo di interessante, io credo, e quasi di sconcertante nel suo testo: egli utilizza il suo metodo giocando su due registri. Fa funzionare perfettamente il registro ironico nell'analisi di Nostradamus. Fa vedere fino a che punto si può arrivare – e fino a quale limite ci si può inoltrare – seguendo un metodo simile. Alla fine, dice persino che anche Nostradamus ha visto, come l'ha vista lui, la trifunzionalità indoeuropea.

Conseguentemente, egli reinscrive il proprio metodo in quella sorta di crogiolo dell'irrazionalismo che è la figura di Nostradamus. Poi – secondo registro –, riprendendo e riutilizzando lo stesso metodo, lo applica a quello che è il vero e proprio crogiolo della razionalità occidentale: la morte di Socrate. Ne fa un'analisi del tutto probante, capace di porre rimedio a una lacuna che la riflessione filosofica non era mai stata in grado di colmare a proposito della morte di Socrate [...\*]. L'interesse del libro, o almeno uno dei suoi lati interessanti, sta tutto in questo gioco tra i due testi. Ecco le due piccole osservazioni che volevo fare in appendice alla scorsa lezione.

Ora, se volete, passiamo al *Lachete*, cioè al testo che volevo analizzare. A proposito dell'*Apologia*, e poi, di seguito, a proposito del *Critone* e del *Fedone*, avevo cercato di farvi vedere come Socrate inauguri una certa modalità di veridizione, distinta e anche opposta in maniera esplicita ad altre modalità (quella della profezia, quella della saggezza e quindi quella dell'insegnamento, della *tekhnē* e della sua trasmissione). I principi, le regole e i caratteri distintivi della veridizione emergono nettamente, io credo, nella trilogia della *parrēsia* socratica. Attraverso il *Lachete*, vorrei fornirvi un

esempio dell'esercizio di questa *parrēsia*. In molti altri dialoghi di Platone, e in particolar modo in tutti i dialoghi socratici, troveremmo certamente degli esempi di *parrēsia*: degli esempi di attuazione di quel gioco di veridizione caratteristico di Socrate, così diverso dalla veridizione profetica, dalla veridizione di saggezza e dalla veridizione di insegnamento. Mi sono tuttavia soffermato sul *Lachete* per un certo numero di ragioni.

La prima ragione: nel *Lachete*, le tre opzioni fondamentali già incontrate nell'*Apologia* – che caratterizzano il dire-il-vero socratico in contrapposizione con le altre modalità di veridizione –, le troviamo formulate molto chiaramente e legate esplicitamente le une alle altre. Incontriamo anzitutto con relativa frequenza la nozione di *parrēsia*, formulata in maniera molto esplicita. Credo sia questo il dialogo platonico nel quale vengono utilizzati più spesso il sostantivo *parrēsia* e il verbo *parrēsiazesthai*. Il sostantivo o il verbo appaiono in ogni caso all'inizio del dialogo e caratterizzano i differenti interlocutori. Indicano anche l'impegno che i diversi interlocutori assumono gli uni in rapporto agli altri. Vi è una sorta di patto parresiastico che viene esplicitamente formulato all'inizio del dialogo. Nel cuore stesso del dialogo, nella sua parte centrale, Socrate appare quindi come colui che detiene la *parrēsia*, che ha il diritto di servirsene; a lui gli interlocutori riconoscono inoltre il diritto essenziale di usarla come vuole. Il tema della *parrēsia* è dunque molto presente. Incontriamo poi anche una seconda nozione: avevo cercato di farvi vedere che essa è importante e presente nell'*Apologia*, che essa caratterizza la veridizione socratica, che essa implica una certa procedura di verifica, di prova, d'inchiesta e di esame; si tratta della nozione di *exetasis*, intesa come maniera di testare e di esaminare. Questa nozione è presente nel cuore stesso del *Lachete*. E quando gli interlocutori del dialogo, prima che abbia inizio la discussione vera e decisiva, accettano il gioco proposto da Socrate, saranno loro stessi, lo vedrete, a porre l'*exetasis* (il principio dell'esame) come regola fondamentale del gioco portato avanti da Socrate e che essi stessi accetteranno di portare avanti con lui. Incontriamo infine la nozione di *epimeleia* (di cura), sempre presente in questo testo. In ogni caso, essa emerge in maniera molto esplicita all'inizio del

dialogo. Ciò che infatti suscita il dialogo è proprio la cura dei giovani: la loro educazione, la loro formazione, la loro capacità di apprendere le qualità e le virtù necessarie alla politica. E quando si richiuderà, più avanti, lo spazio della cura, Socrate apparirà come il suo unico possibile protagonista. È lui che dovrà occuparsi dei giovani ed è a lui che i genitori faranno riferimento affinché si prenda cura dei figli: affinché lo faccia allo stesso modo in cui i figli, a loro volta, devono prendersi cura di se stessi. Lungo tutto il dialogo, ritroviamo dunque l'articolazione, il legame, l'intreccio, in qualche modo, di queste tre nozioni: la *parrēsia*, come coraggiosa franchezza del dire-il-vero; l'*exetasis*, come pratica dell'esame e della prova dell'anima; infine la cura, come obiettivo e finalità di questa *parrēsia*, di questa franchezza esaminatoria. Ecco la prima ragione per cui ho menzionato il *Lachete* come dialogo esplicativo.

La seconda ragione. Questo dialogo è importante e caratteristico a causa del suo rapporto con lo scenario politico. In realtà, da un certo punto di vista, non vi è in esso nulla di straordinario. Vi si vede Socrate che discute sulla formazione dei giovani: tutti giovani appartenenti all'aristocrazia e alle grandi famiglie di Atene; giovani destinati a giocare, un giorno o l'altro, un ruolo nella città, a occupare dei posti che implicheranno, per loro, responsabilità civili o militari. Niente di straordinario in tutto questo. In compenso, l'aspetto singolare del dialogo è che Socrate non discuterà della formazione dei giovani con gente giovane, ma con adulti. E questi adulti sono proprio uomini che hanno ricoperto mansioni politiche nell'epoca in cui il dialogo, a quel che sembra, è stato scritto. Certo, anche in altri dialoghi socratici troviamo gente adulta che discute: si tratta, il più delle volte, di chi ha avuto la possibilità di svolgere funzioni politiche, o di chi sarebbe comunque in grado di svolgerle, oppure di chi appartiene a famiglie che in ambito cittadino occupano una posizione importante. Ma qui, nel *Lachete*, si tratta di uomini politici che, nell'epoca in cui parlano, esercitano funzioni assai precise: sono personaggi molto ben situati storicamente. Avete Nicia, che dopo Pericle - e quindi alla fine del v secolo - è stato il principale personaggio politico di Atene. È stato lui il comandante della spedizione in Sicilia ed è in Sicilia che

morirà. Lachete è un importante capo militare. Ha esercitato soprattutto funzioni militari. È stato ucciso nella battaglia di Potidea. Ha però svolto un ruolo importante nella città. Troviamo allora nel *Lachete* qualcosa che non ha riscontro in nessun altro dialogo: troviamo Socrate che interroga eminenti uomini di stato nel pieno esercizio delle loro funzioni. Lo ricordate: era proprio la situazione menzionata nell'*Apologia*, quando Socrate, spinto dall'ingiunzione del dio - dal quale aveva ricevuto l'incarico di portare a termine varie missioni - era andato, così diceva, a incontrare diversi cittadini di Atene: dagli uomini di stato più eminenti e più importanti fino agli artigiani.<sup>4</sup> Qui si verifica esattamente questa situazione: tutto il gioco del dialogo si sviluppa mostrando come Socrate, direttamente collegato alla scena politica, pur rivolgendosi direttamente agli uomini politici e pur riallacciandosi direttamente, di conseguenza, alla loro attività, proporrà un gioco che non ha la stessa forma del gioco politico. Proporrà un tipo di discorso e un tipo di veridizione che non coincidono con i discorsi della veridizione politica e farà entrare gli uomini politici all'interno dell'altra dimensione da lui proposta. Ecco la seconda ragione per la quale il *Lachete* mi sembra interessante e importante.

La terza ragione. È chiaro che questo dialogo è interamente attraversato dal tema del coraggio. Il suo filo conduttore sarà infatti il tentativo di definire qual è la natura del coraggio, affinché sia possibile, in qualche modo, svelarne la verità. Questo tema del coraggio non è soltanto l'oggetto del dialogo. È anche il tratto distintivo dei suoi differenti protagonisti. Uomini coraggiosi sono soprattutto Lachete, che è un capo militare, e Nicia, che è al tempo stesso capo politico e capo militare. Socrate d'altronde, come verrà ripetuto e ricordato almeno due volte, è stato lui stesso un soldato che ha dimostrato effettivamente, in battaglia, in guerra, il suo coraggio fisico. Di più: ognuno degli uomini coraggiosi nel campo di battaglia, nella vita civile e militare, dà anche prova di coraggio nel dialogo. Vi è il coraggio, lo si vedrà, nel confessare cose imbarazzanti; vi è il coraggio dei due generali e uomini politici, Lachete e Nicia, nel rispondere alle domande di Socrate; vi è anche il coraggio di Socrate nell'affrontare uomini tanto importanti nella città. Tant'è che il coraggio è

presente come tema dominante del dialogo; è presente, in qualche modo, come indicatore civico che mette in luce il valore dei differenti personaggi; è anche la regola del gioco morale all'interno del dialogo, in cui tutto ruota, appunto, attorno alla questione del coraggio: qual è, per questi uomini davvero coraggiosi, la verità del coraggio? Ma per porre tale questione, per affrontarla come si deve, bisogna avere anche il coraggio della dialettica. Nel cuore del dialogo è dunque presente l'intreccio tra il tema del coraggio e il tema della verità: il problema del coraggio della verità è stato posto da uomini davvero coraggiosi, che hanno il coraggio di misurarsi sia con la questione della verità sia con la questione della verità del coraggio. È evidente che da quando ho avuto l'idea, quest'anno, di parlarvi del coraggio della verità, sarebbe stato comunque un po' difficile non menzionare questo testo: uno dei rarissimi testi, in tutta la filosofia occidentale, che mette in primo piano la questione del coraggio, e soprattutto del coraggio della verità. Qual è il rapporto etico tra il coraggio e la verità? O ancora: in quale misura l'etica della verità implica il coraggio?

La tematica dell'etica della verità [...\*] - la questione delle condizioni morali che permettono a un soggetto di avere accesso alla verità e di dire la verità - la trovate molto spesso altrove, beninteso, ma si può dire che nella costruzione di questo dialogo essa è centrale. La questione dell'etica della verità - concepita come questione della purezza o della purificazione del soggetto - è di solito presente in gran parte della riflessione occidentale. Vi è tutta una catartica della verità, dal pitagorismo fino alla filosofia occidentale moderna<sup>5</sup>: è l'idea secondo cui, per avere accesso alla verità, il soggetto deve instaurare una certa relazione di rottura con il mondo sensibile, con il mondo dell'errore, dell'interesse e del piacere, cioè con tutto il mondo che rappresenta l'universo dell'impuro rispetto all'eternità della verità e alla sua purezza. Il passaggio dall'impuro al puro - dall'oscuro al trasparente, dal transitorio e dal fuggitivo all'eterno - scandisce e in ogni caso caratterizza la traiettoria morale che consente al soggetto di funzionare come soggetto capace di verità (capace di vedere e di dire la verità). Trovate questa catartica dopo il pitagorismo e la ritrovate ancora nella filosofia moderna. Dopotutto, infatti, il

modo di procedere cartesiano è anch'esso catartico: a quali condizioni il soggetto potrà porsi come puro sguardo, indipendente da ogni interesse particolare e suscettibile di universalità nel momento in cui afferra la verità catartica?<sup>6</sup> Ma la catartica – la condizione di purificazione del soggetto affinché sia capace di essere soggetto di verità – non è che un aspetto dell'etica della verità. Vi è un altro aspetto, quello del coraggio della verità: quale tipo di risoluzione, quale tipo di volontà, quale tipo non solo di sacrificio ma anche di lotta si è capaci di affrontare per arrivare alla verità? Questa lotta per la verità è cosa diversa dalla purificazione necessaria a raggiungere la verità. Sarebbe interessante coglierne la differenza. Si tratterebbe dell'analisi che ha per oggetto non più la purificazione funzionale alla verità, ma la volontà di verità vista nelle sue differenti forme: la forma della curiosità, della lotta, del coraggio, della risoluzione, della resistenza. Credo comunque che nel *Lachete* potremmo trovare uno degli elementi, uno dei punti di partenza dell'analisi di questo specifico aspetto dell'etica della verità.

Per finire: l'ultima ragione per cui vorrei un po' soffermarmi sul *Lachete* è che in questo dialogo viene indicato il punto di partenza di una delle linee di sviluppo della filosofia occidentale. Ricorderete che uno o due anni fa avevamo visto assieme l'*Alcibiade*.<sup>7</sup> Alcuni temi di questo testo sono abbastanza vicini al contenuto del *Lachete*. Anche nell'*Alcibiade* abbiamo a che fare con la formazione di un giovane. Lo vedrete nel *Lachete*: si tratta di una formazione necessaria, che né i genitori né i tutori sono stati capaci di impartire al giovane. Nell'*Alcibiade* come nel *Lachete*, questo rapporto tra educazione e negligenza fonderà il principio della cura. Bisogna occuparsi dell'educazione dei giovani. Ritroveremo tale assunto in entrambi i dialoghi, solo che nell'*Alcibiade* la tematica educazione/negligenza/cura porta abbastanza rapidamente a un problema classico, contenuto nella domanda: di cosa bisogna occuparsi? La risposta presente nell'*Alcibiade*, lo ricordate, è questa: ciò di cui bisogna occuparsi è l'anima.<sup>8</sup> Ed è in questo momento che viene posta la questione: che cos'è l'anima? Qual è la sua natura? Che significa occuparsi dell'anima? Troviamo allora il principio secondo cui occuparsi dell'anima significa, per

l'anima, contemplare se stessa e riconoscere, nel farlo, l'elemento divino che le permette, per l'appunto, di vedere la verità. A partire da qui, la problematica dell'*epimeleia* sfocia rapidamente e direttamente, in qualche modo, nel principio dell'esistenza dell'anima: nel principio che prevede la possibilità e la necessità, per l'anima, di contemplare se stessa. Abbiamo infine il traguardo conclusivo di questa stessa problematica: cioè il tema della divinità dell'anima e dell'elemento divino che comunque la abita. In questo senso l'*Alcibiade* – un dialogo che ha posto, come sapete, un problema storico<sup>9</sup> – si ricongiunge molto direttamente sia ai temi dei dialoghi giovanili di Platone (come la formazione [...\*]), sia a quelli dell'ultimo Platone, e quindi ai temi stessi del neoplatonismo.

Nel *Lachete*, al contrario, a partire da dati molto simili, da questioni analoghe\*\* – la formazione dei giovani, le insufficienze della loro educazione, la necessità di occuparsi di loro –, il dialogo segue una linea di sviluppo completamente diversa. In un certo senso, non arriverà mai alle stesse conclusioni a cui era giunto così rapidamente l'*Alcibiade*. Nel *Lachete*, infatti, nessuno si chiede mai di che cosa esattamente ci si dovrà occupare. Il tema è questo: bisogna occuparsi dei giovani e insegnare loro a occuparsi di se stessi. Ma cosa significa “se stessi”? Di cosa devono precisamente occuparsi i giovani? Non viene data una risposta. O piuttosto: viene data e non viene data. Però non viene data, appunto, attraverso la designazione dell'anima in quanto realtà immortale a cui va dedicata attenzione e che deve costituire l'obiettivo iniziale e finale della cura di sé. L'oggetto designato lungo il dialogo come ciò di cui ci si deve occupare non è l'anima; è la vita (il *bios*), cioè la maniera di vivere. È questa modalità – questa pratica dell'esistenza – che costituisce l'oggetto fondamentale dell'*epimeleia*.

Il confronto tra il *Lachete* e l'*Alcibiade* rappresenta il punto di partenza di queste due grandi linee evolutive della riflessione e della pratica filosofiche: una filosofia che incita e rende incline l'uomo a occuparsi di se stesso, guidandolo fino alla realtà metafisica dell'anima, e una filosofia che funziona come una prova di vita, come una prova dell'esistenza, come l'elaborazione di una certa forma e di un certo modo di vita.

Certo, non c'è incompatibilità tra queste due tematiche (la filosofia come prova di vita e come conoscenza dell'anima). Ma ciononostante io credo questo: benché non vi sia alcuna incompatibilità, benché le due tematiche siano profondamente legate, particolarmente in Platone, da questi testi si dipartono, in qualche modo, due aspetti, due profili dell'attività filosofica e della pratica filosofica in Occidente. Abbiamo da un lato una filosofia che deve collocarsi sotto il segno della conoscenza dell'anima, e che trasforma questa conoscenza in una ontologia del sé. Abbiamo poi, dall'altro lato, una filosofia come prova della vita, come *bios*, che è materia etica e oggetto di un'arte di sé. È abbastanza facile decifrare questi due grandi profili della filosofia platonica – della filosofia greca, della filosofia occidentale – quando si confrontano tra loro il dialogo del *Lachete* e quello dell'*Alcibiade*.

A questo punto ancora una breve osservazione. Poi entreremo nel dialogo. L'anno scorso vi avevo parlato del libro di Patočka da poco tradotto in francese.<sup>10</sup> Patočka è il filosofo ceco morto cinque anni or sono,<sup>11</sup> di cui è stato pubblicato in francese un seminario dal titolo *Platon et l'Europe*.<sup>12</sup> È un testo molto interessante, poiché tra i libri moderni di storia della filosofia è l'unico che dedichi uno spazio molto importante alla nozione di *epimeleia* e di cura in Platone. In questa nozione di cura, egli individua le radici della metafisica occidentale e perciò del destino della razionalità europea [...\*]. Vi raccomando questo libro, dal quale mi differenzierò – pur riconoscendo il grande interesse di questa analisi dell'*epimeleia* e della cura – nelle parti in cui l'autore considera essenzialmente l'*epimeleia* non come cura di sé, ma come cura dell'anima. Egli prende in considerazione questa tematica, mi sembra, solo in quanto forma – direzione, profilo – della conoscenza e dell'ontologia dell'anima. Scompare dalla sua analisi tutto ciò che è invece la nozione e il tema della cura di sé come messa alla prova, come messa in discussione, come esame e verifica della vita (del *bios*). Ed è proprio questo l'aspetto che vorrei sottolineare partendo dal *Lachete*: un testo in cui si vede emergere con grande chiarezza il *bios*, molto più dell'anima, come oggetto della cura. E il tema del *bios* come oggetto della cura mi sembra il punto di partenza di tutta una pratica, di tutta un'attività filosofica di cui il cinismo,



beninteso, è il principale esempio.

Il *Lachete*, dunque, come punto di partenza della questione della cura di sé, come prova della vita e non come conoscenza dell'anima. All'interno di questo dialogo sceglierò tre momenti, tre testi particolari, che permettono appunto di individuare il rapporto possibile tra la franchezza (la *parrēsia*, il parlar-franco), l'esame e la cura. Il primo passaggio, proprio all'inizio, riguarda la preparazione del dialogo, che potrebbe essere definita il patto di franchezza. Il secondo passaggio, che cercherò di spiegare, si trova nella parte conclusiva del primo terzo del testo: riguarda la definizione e l'accettazione dell'esame socratico (*exetasis*). Il terzo passaggio, da ultimo, si trova proprio alla fine del dialogo: nel momento della conclusione, quando entrano in gioco, l'uno in rapporto all'altro, il problema della necessità, la ricerca del maestro e l'imperativo della cura di sé.

Primo passaggio. Il patto di franchezza, dunque: inizio del testo, prima riga della prima pagina. Proprio all'inizio, ancor prima che Socrate venga invitato a partecipare, si vedono quattro personaggi. Il primo si chiama Lisimaco, il secondo Melesia. Melesia parla a malapena. Si fa piccolo. Questi due primi personaggi sono in qualche modo coloro che innestano, provocano, suscitano e organizzano il dialogo, poiché hanno una domanda da porre e vorrebbero ottenere una risposta.\* Sono loro che di tanto in tanto, nel corso del dialogo, rilanceranno il dibattito. Sempre loro, infine, al termine del dibattito, prenderanno la decisione che finirà per imporsi, anche se almeno in apparenza quello stesso dibattito non sembrava concluso. Diciamo, se volete, che questi due personaggi, Lisimaco e Melesia, sono i patrocinatori del dialogo.

Altri due personaggi saranno gli interlocutori reali del dialogo: Nicia e Lachete. Nicia è il già citato responsabile politico, molto importante nella vita ateniese della fine del v secolo. Lachete è un generale. Viene chiesta un'opinione proprio a questi due personaggi, ai quali Lisimaco e Melesia hanno assegnato il compito di discutere tra loro una questione di grande importanza. Nella presentazione di questi quattro principali personaggi si vede subito, molto chiaramente, come si intrecciano tra di loro le nozioni di *parrēsia*, di parlar-franco

e di cura. Vi leggo interamente l'inizio del dialogo: "*Lisimaco*. Avete dunque visto combattere l'uomo in armi, Nicia e Lachete. Il motivo per cui vi abbiamo chiesto, io e Melesia che è qui, di venirlo a vedere insieme a noi, prima non ve lo abbiamo detto, ma ora ve lo diremo. Crediamo infatti che almeno di fronte a voi sia necessario parlare con tutta franchezza [noi dobbiamo essere franchi con voi: *ge humas parrēsiazesthai*; M.F.]. Vi sono in effetti alcuni che ridono di tali esercizi; e qualora uno voglia consigliarsi con loro, non dicono ciò che pensano, ma, cercando di indovinare quello che ha in mente chi li consulta, dicono cose diverse dalla loro opinione. Ritenendovi noi, invece, capaci di giudicare e, una volta giudicato, di dire con schiettezza quel che a voi sembra [*haplōs eipein*: sarete capaci di parlare abbastanza direttamente, francamente e semplicemente per farci conoscere la vostra opinione; M.F.], vi abbiamo perciò chiamato a consiglio sulle questioni di cui vogliamo mettervi a parte. Ecco dunque il problema per cui sto tirando in lungo questo preambolo".<sup>13</sup>

Lisimaco e Melesia hanno dunque portato a uno spettacolo i loro due amici, Lachete e Nicia. Di che spettacolo si tratta? Dell'esibizione di un maestro d'armi – il cui nome, Stesilao, lo si apprende dopo –, che mostra al pubblico, agli spettatori, ciò che è capace di fare. È un primo elemento. In tutta questa storia, non è per niente irrilevante il fatto che si tratti di uno spettacolo. Stesilao, il maestro d'armi di cui si parla, non si accontenta in realtà di spiegare a parole ciò che è capace di fare. Prima cosa. Troviamo le sue spaccionate verbali in certi sofisti che compaiono in altri dialoghi. Ippia, ad esempio, spiega verbalmente ciò che è capace di fare, con il rischio di essere poi incapace di mettere in atto tutto ciò di cui si vanta.<sup>14</sup> Nel *Lachete*, in ogni caso, abbiamo qualcuno che si presenta come una sorta di professore – come una sorta di sofista, più esattamente, un sofista specializzato nel maneggiare le armi – che fa vedere ciò di cui è capace. Mette alla prova se stesso. Ed è questa la prova alla quale Lisimaco, Melesia, Lachete e Nicia assistono. In tal modo non rischiano di farsi catturare dalle adulazioni di una retorica persuasiva: potranno apprezzare e giudicare con i loro occhi. E il dialogo menzionerà più volte le imprese di cui Stesilao è capace: imprese che hanno avuto dei testimoni oculari. Come vedete,

qui siamo ormai in una dimensione che non è quella della presentazione verbale: quella che implica la capacità di presentare verbalmente ciò che si presume di saper fare. Siamo nell'ambito della prova. Ma della prova visiva, diretta.

Secondo passaggio. Si parla anche delle cose accadute e raccontate da Lisimaco. Lisimaco e Melesia, a scopo di verifica, non sono solo andati a vedere con i loro occhi lo spettacolo in cui il maestro d'armi metteva alla prova se stesso, ma si sono anche preoccupati (per fare in modo che la prova fosse più netta e rigorosa) di non dire a Lachete e a Nicia per quale ragione li hanno portati con sé. Nicia e Lachete sono stati chiamati a riunirsi di fronte allo spettacolo, di fronte alla cosa stessa, senza che venisse detto loro perché erano stati invitati in quel luogo. Di conseguenza, Nicia e Lachete potevano effettivamente apprezzare, in maniera molto precisa – e in qualche modo senza pregiudizi –, ciò che faceva Stesilao.

Terzo passaggio. Il testo indica che è stata presa anche un'altra precauzione. Se Lisimaco e Melesia hanno scelto di portare a quello spettacolo Lachete e Nicia, senza dire loro il motivo, è perché da un lato sono competenti in materia (sono infatti signori della guerra, gente che ha assunto responsabilità militari) e dall'altro lato, inoltre, non sono inclini, per carattere, a mascherare i loro pensieri.<sup>15</sup> È vero, come leggiamo nel testo, che se di fatto certuni sono inclini, per natura, a infischiarne delle cose che vedono, non hanno tuttavia il coraggio, poi, di dire tutto il male che ne pensano. Nicia e Lachete, da parte loro – dopo aver assistito alla dimostrazione senza nessun pregiudizio (senza nessuna opinione precostituita e non sapendo nemmeno perché erano stati portati allo spettacolo) – hanno abbastanza carattere da riuscire a esprimere il loro pensiero senza mascherarlo.

Vedete allora tutta la serie di precauzioni che sono state prese al fine di predisporre le condizioni e lo spazio del dire-il-vero. Bisogna che vi sia, ben protetto e garantito, un luogo di emergenza della verità. E bisogna che in questo luogo l'emergenza della verità venga tenuta lontana dalle componenti ingannevoli del discorso. Andiamo dunque a vedere questo spettacolo. Gli spettatori sono muti e Lisimaco rivolge con franchezza la domanda a Nicia e a Lachete, dai quali si aspetta una risposta schietta. Il dialogo potrà

svilupparsi interamente proprio sotto il segno della *parrēsia*, dunque, e grazie a tutte le precauzioni prese. Qual è l'oggetto, la ragion d'essere di queste precauzioni? Perché è così importante che qui entri in gioco la *parrēsia* rispetto alla nuova questione sollevata? Il fatto è che tale questione – così importante da rendere necessaria l'accurata predisposizione di uno spazio destinato alla *parrēsia* – riguarda la cura da dedicare ai figli e la maniera di occuparsene. In effetti, come spiega Lisimaco a Lachete e a Nicia, avete dei figli e forse ve ne siete occupati. Se ve ne siete occupati, avete quindi riflettuto su cosa sia meglio per loro. Se non vi siete presi cura di loro, sarebbe davvero il momento di farlo.<sup>16</sup> In ogni caso, avete certamente qualcosa da dire a proposito della maniera di occuparsi dei figli. Si tratta comunque di rispondere alla seguente questione: bisogna davvero che noi, Lisimaco e Melesia – ma il discorso può valere anche per voi, Nicia e Lachete –, scegliamo di affidare i nostri figli proprio a questo maestro d'armi, del quale abbiamo appena visto direttamente le prove e gli esercizi? Vale la pena affidarli all'insegnamento che essi sono in grado di ricevere da lui e che lui è in grado di impartire ai nostri figli?

Lisimaco e Melesia pongono tale questione. Ma non appena l'hanno posta, aggiungono una ragione particolare che li ha spinti a porla. Spiegano sia la ragione per cui si preoccupano essi stessi con tanta energia dell'educazione dei loro figli, sia la ragione per cui, preoccupandosene, si rivolgono a Nicia e a Lachete, che sono forse più competenti di loro. Perché? Ebbene, dice Lisimaco, parlando a nome proprio e a nome di Melesia, ecco la ragione per cui ci preoccupiamo dei nostri figli e vi chiediamo consiglio sulla loro educazione. Quando noi guardiamo alla nostra vita, ci accorgiamo di non aver fatto niente di buono o di eccezionale. Apparteniamo, certamente, a grandi famiglie. I nostri antenati avevano, certamente, una grande rinomanza. I nostri padri hanno avuto, certamente, un alto destino nella loro città.<sup>17</sup> Ma noi, occorre proprio riconoscerlo, abbiamo trascorso una vita alla fin fine oscura e mediocre, senza nessuna di quelle azioni eclatanti che potrebbero davvero autorizzarci a dare consigli ai nostri figli sul modo di comportarsi. Non rappresentiamo in ogni caso quel genere di esempio che dei figli potrebbero e dovrebbero avere

sotto gli occhi per forgiare il loro carattere e per dare stabilità alla loro esistenza. Certo, dicono Lisimaco e Melesia, se i nostri genitori sono stati importanti e hanno svolto un ruolo di rilievo nella città, noi non siamo stati come loro. E Lisimaco aggiunge subito: ma in realtà, se davvero abbiamo trascorso una vita così oscura, non è proprio perché i nostri genitori e i nostri padri si sono occupati della vita degli altri? Assorbiti com'erano negli affari della città, occupati a seguire *ta tōn allōn pragmata* (gli affari degli altri),<sup>18</sup> non hanno potuto fare a meno di trascurarci. E noi abbiamo trascorso una vita oscura perché siamo stati trascurati nella nostra infanzia, perché nessuno si è occupato di noi. Questa trascuratezza ricordata da Melesia e Lisimaco – di cui sono stati oggetto da bambini, anche a causa del grande successo politico dei loro genitori – è ciò che spiega, al tempo stesso, perché Lisimaco e Melesia siano così in ansia per l'eventualità che i loro figli possano essere trascurati, e perché loro stessi (così mediocri, così scialbi da proporre come esempi) si siano rivolti a Nicia e a Lachete: uomini brillanti, questi, che hanno certamente qualcosa da dire sull'educazione dei figli.\*

Ora, nel momento in cui hanno appena dato questa spiegazione che riguarda l'*epimeleia* (nei brani citati la parola ricorre almeno una mezza dozzina di volte), dopo aver spiegato perché si preoccupano a tal punto della cura dei figli, sottolineano il fatto che dicono quello che dicono non senza provare un certo sentimento di vergogna.<sup>19</sup> Infatti non vi è nulla di piacevole nel confessare a Nicia e a Lachete che la scarsa brillantezza della loro esistenza li mette a disagio e li spinge a preoccuparsi in maniera del tutto particolare delle cure da dedicare ai figli. Sono quindi obbligati a spiegare questa loro preoccupazione. Sono obbligati a farlo superando la loro vergogna e il loro disagio. A cosa sono quindi obbligati a ricorrere? Ebbene, alla *parrēsia* (alla franchezza, al parlar-franco). È ciò che dice Lisimaco: “Bisogna, Nicia e Lachete, che sentiate da cosa hanno avuto origine queste nostre opinioni [l'idea di ricorrere a voi per chiedervi dei consigli sull'educazione dei nostri figli; M.F.], anche se questo prenderà un po' di tempo [...]. Come dunque dicevo all'inizio del discorso, vi parleremo con tutta franchezza. Ciascuno di noi, infatti, ha da raccontare ai giovinetti molte belle imprese del

proprio padre, quante essi fecero in guerra e quante in pace, amministrando gli affari degli alleati e quelli di questa città. Nessuno di noi però ha imprese nostre da raccontare. Di questo ci vergogniamo di fronte a loro e imputiamo ai nostri padri di averci lasciato vivere nell'ozio, appena diventati giovinetti".<sup>20</sup> Come vedete, la tematica dell'*epimeleia* - della cura che si deve prodigare ai figli - e quella della *parrēsia* si trovano strettamente legate. Poiché essi stessi sono stati trascurati e non sono in grado di fornire degli esempi [...\*], per sollevare la questione della cura dei figli sono obbligati a fare appello alla *parrēsia*, al coraggio di dire il vero.

Ecco ciò che volevo dire a proposito di queste primissime righe del dialogo. Vorrei ora passare alla sua parte più importante, cioè alla definizione dell'esame socratico. Dopo l'invito di Melesia e di Lisimaco, Nicia e Lachete rispondono favorevolmente alla domanda che era stata loro rivolta. Esprimeranno la loro opinione sullo spettacolo appena visto: quello in cui Stesilao ha dato una sorta di rappresentazione teatrale delle proprie doti di maestro d'armi. Anzitutto c'è il parere di Nicia. Poi quello di Lachete. È necessario sottolineare il fatto che questo confronto tra le due opinioni sul maestro d'armi assume la forma di una discussione politica. Siamo all'interno di una sorta di *analogon* della scena politica: l'*analogon* di un'assemblea in cui i due interlocutori svilupperanno a turno, entro un discorso continuo, le loro opinioni. Da un lato Nicia ritiene utili le lezioni del maestro d'armi, poiché rappresentano un buon esercizio in vista dei combattimenti: un buon esercizio anche nella misura in cui Stesilao è capace di iniziare i giovani all'arte della guerra e in definitiva a tutto l'insieme della strategia militare; un buon esercizio, infine, poiché il maestro d'armi è capace di infondere qualità morali di coraggio e di ardimento ai giovani che dovranno poi difendere la loro patria. Questi esercizi servono anche a produrre qualità fisiche non solo in termini di forza e di resistenza ma anche di una certa bellezza del comportamento, di una certa bellezza del gesto, ritenuta peraltro molto importante da Nicia.<sup>21</sup> Di fronte a tutto questo vi è, dall'altro lato, il discorso di Lachete, che al contrario critica gli esercizi [...\*]. Mostrano le loro attitudini da maestri d'armi solo nelle città in cui, per l'appunto, non ci sono soldati

davvero ben addestrati.<sup>22</sup> Vi è poi una seconda ragione, una ragione molto importante, che entra in conflitto con Socrate, come si vedrà subito: proprio lui, Lachete, ha visto con l'occhio del generale come si comportava in battaglia questo maestro d'armi. Si mostrava al tempo stesso non molto coraggioso e soprattutto assai maldestro, al punto che i combattenti a lui vicini si torcevano dalle risa vedendo quanto fosse incapace di mettere in pratica le sue stesse lezioni.<sup>23</sup> Discorso di Nicia, discorso di Lachete: continuano e si oppongono l'uno all'altro, proprio come in un confronto politico o in uno scontro fisico.

A questo punto – dopo questi due discorsi, di fronte all'impasse in cui si trova il dialogo a causa del conflitto tra le due posizioni – si farà appello a Socrate, già presente ma rimasto in silenzio. Come accade sempre in tutti i dialoghi di questo tipo, l'intervento di Socrate scandirà non soltanto la ripresa del tema in altra forma, ma anche, di fatto, una procedura del tutto diversa nella discussione. Quali sono le trasformazioni che l'intervento di Socrate riuscirà a produrre? Sono tre. La trasformazione più semplice si verifica dapprima senza difficoltà. È, in qualche modo, il passaggio dal modello politico della discussione a un modello che potremmo definire tecnico. Il modello politico della discussione, lo si è visto, è realizzato dai due personaggi che si fanno avanti l'uno dopo l'altro – allo stesso modo in cui sarebbero saliti sulla tribuna – per sostenere di volta in volta la loro tesi. L'uno è favorevole. L'altro è contrario. Che si tratti proprio dell'attuale modello politico-giudiziario che è stato finora presente lo mostra molto chiaramente Lisimaco, nel momento in cui si trova di fronte a un'impasse. Infatti, dopo aver ascoltato Nicia e Lachete, egli afferma: è del tutto evidente che vi è una divergenza, un disaccordo nella vostra *Boulē* (nel vostro Consiglio: riferimento alle istituzioni della città).<sup>24</sup> Nicia e Lachete, egli dice, hanno presentato opinioni contrapposte. Bisogna dunque chiedere a Socrate – che è presente ma che finora ha taciuto – per chi voterà (*sympsephos*; *psēphos* è il sasso, il bollettino di voto). Lisimaco chiede allora a Socrate: per chi voti? Come vedete, questo scenario fa riferimento al modello politico ateniese. Ma è proprio questo modello che Socrate, rispondendo alla domanda di Lisimaco, respingerà subito, facendo osservare quanto segue: davvero la legge della maggioranza, del numero

più grande, può essere qui applicata? E si domanda: di che si tratta in effetti? Si tratta di una questione di *tekhnē* (usa questo termine).<sup>25</sup> Di conseguenza, per una questione di *tekhnē*, chi deve avere la meglio non è la maggioranza, ma la tecnica. Una tecnica che si occupa di che cosa? Egli dice: ebbene, ciò che per davvero cerchiamo – l'espressione va assolutamente ricordata – è un *tekhnikos peri psikhēs therapeian*<sup>26</sup> (un tecnico della cura, della terapia dell'anima).\*

Ora, come si può sapere se qualcuno è competente, in genere, nel campo della *tekhnē*, e proprio di questa "*tekhnē*"? È evidente che se si parla di un semplice consenso elettorale, basta qualcuno che sia capace di deporre nell'urna una scheda, con voto favorevole o contrario a una determinata opinione. Perché sia utile ed efficace rivolgersi a qualcuno quando si tratta non della scena politica, o dei suoi temi, ma del problema della *tekhnē*, è necessario attenersi a due criteri. Si riconoscerà a qualcuno competenza nel campo della *tekhnē*, soprattutto sapendo che ha avuto buoni maestri, capaci di formare dei buoni allievi. È questo il primo criterio: la questione del maestro. Si potrebbe dire che il secondo criterio è quello dell'opera. Chi si dichiara competente (o viene interpellato come competente) e vuole esprimere il suo parere ha solo avuto buoni maestri oppure è stato anche capace – ciò che più conta – di fare qualcosa di valido (si può ammettere che lo sia stato anche senza maestri)?<sup>27</sup> Bisogna comunque attenersi a questi due criteri: combinati o in alternativa, essi sono indispensabili affinché si possa tener conto dell'opinione di qualcuno, visto che siamo nell'ambito della *tekhnē*.

Diciamo dunque addio alla scena politica e alle sue procedure, laddove le due opinioni confliggono parola per parola, laddove i voti, per la legge dei grandi numeri, spareggiano queste opinioni. Appelliamoci a qualcosa di diverso: al criterio della competenza, che poggia su due pilastri: da un lato la qualità di chi insegna, dall'altro la qualità dell'opera. Tutto questo diventa evidente quando Socrate dice: "Anche noi dunque dobbiamo, Lachete e Nicia – dal momento che Lisimaco e Melesia ci hanno esortato a consigliarli sui due figli, desiderosi che le loro anime divengano eccellenti –, se diciamo di averne, esibire loro dei maestri, chiunque essi siano, in primo luogo buoni e che abbiano avuto in cura le



anime di molti giovani, poi che abbiano istruito anche noi. O se qualcuno di noi stessi dice di non aver avuto un maestro [possibilità perfettamente legittima; M.F.], ma ha egli stesso opere di cui parlare, deve mostrare quali tra gli ateniesi o gli stranieri, schiavi o liberi, per tramite suo sono diventati, per comune ammissione, buoni. Se invece non abbiamo nessuna di queste possibilità, dobbiamo esortarli a cercarne altri e a non rischiare, con i figli di compagni, di corromperli, ricevendo così la suprema accusa dai familiari più prossimi”.<sup>28</sup> Come vedete, siamo qui passati dalla veridizione di tipo politico (la scena, un’Assemblea, un Consiglio, una *Boulè*, delle opinioni che si scontrano, un voto) a una scena diversa. Questa scena diversa è la veridizione tecnica di cui vi avevo parlato e che si trova qui ben definita, come avevamo visto la volta scorsa: essa si basa essenzialmente sull’assetto tradizionale di un sapere che va dal maestro al discepolo e che si manifesta attraverso le opere. La veridizione della tecnica e dell’insegnamento è quella che può sentirsi autorizzata a questo duplice rapporto: con l’autorità del maestro e con l’esistenza dell’opera.

Ma Socrate si sottrae, ed è qui che vedremo manifestarsi una seconda trasformazione. Quando, in contrapposizione con la veridizione politica, egli ha appena allestito la scena tecnica – nel momento stesso in cui si pensa, poiché si tratta di una tecnica dell’anima, di dover ora affrontare la questione: quali sono stati i maestri di Socrate, quali le sue opere? –, ecco che Socrate si sottrae e dice: personalmente, non ho mai avuto un maestro, dato che non ho mai avuto i mezzi per pagarlo [...\*]. Non ero abbastanza ricco.<sup>29</sup> Per quanto riguarda l’attività dell’insegnamento, non ne sono capace. Non è perciò a me che dovete rivolgervi se cercate effettivamente un uomo competente che possa dirvi come educare i vostri figli.

Propone subito di ricondurre a Nicia e a Lachete la questione della competenza. Sono stati infatti abbastanza ricchi, egli dice, per potersi procurare dei maestri. E in ogni caso hanno vissuto e sperimentato abbastanza da poter imparare essi stessi ciò che avrebbero la possibilità di insegnare ai giovani.<sup>30</sup> Ci troviamo ora in uno scenario del tutto diverso da quello che avevamo conosciuto poco fa. Non più la scena politica, ma la scena tecnica, con gli stessi personaggi che ricompaiono grazie al gioco di Socrate, che ha spostato la scena sottraendosi,

però, alla possibilità di essere un suo protagonista. Ritroviamo Nicia e Lachete. Ci rivolgiamo a loro ed è a loro che chiediamo di parlare. Ma Socrate ha comunque piazzato un granello di sabbia nel meccanismo di questa nuova scena che ha appena allestito. Ecco in che cosa consiste questo granello di sabbia. Socrate afferma: visto che entra ora in gioco la competenza, visto che Nicia e Lachete parleranno in quanto competenti, ancor prima che noi richiediamo il loro parere, è anche necessario che essi dichiarino e dimostrino la loro competenza. A quale titolo parlano della questione che è stata loro posta? Ecco dunque su che cosa dovremo interrogarli: chi è stato il loro maestro? Come hanno imparato quello che sanno e quali opere hanno prodotto nel loro campo?<sup>31</sup> Socrate propone quindi non solo uno spostamento di scena dalla politica alla tecnica, ma uno spostamento e una trasformazione della procedura. Lachete e Nicia non vengono invitati a esprimere il loro parere solo perché competenti: li si prega, si fa pressione su di loro perché accettino un gioco nel quale risponderanno alle domande. Li si interrogherà su ciò che li rende competenti a parlare di quella questione tecnica che è la *psychēs therapeia* (la cura dell'anima). La forma di interrogazione proposta da Socrate viene accettata da Lisimaco, che la accetta nella sua veste di patrocinatore del dialogo. Lisimaco, in effetti, accetta questa proposta di cambiamento procedurale avanzata da Socrate e fa questa proposta a Nicia e a Lachete: "Mi sembra, amici, che Socrate dica bene. Ma di necessità solo voi stessi, Nicia e Lachete, sapete se vi è gradito essere interrogati su questi argomenti e dare una risposta. A me, infatti, e a Melesia qui presente, farebbe chiaramente piacere se voleste trattare in maniera ragionata tutto ciò su cui Socrate vi interroga. E infatti sin dall'inizio vado dicendo che vi abbiamo richiesto un consiglio perché crediamo che vi siate occupati, come è logico, di queste cose; e in particolare perché i vostri figli tra poco tempo saranno in età, come i nostri, di essere educati. Se dunque per voi non fa differenza, parlate ed esaminate insieme con Socrate, dando e ricevendo reciprocamente ragione; egli, infatti, dice anche in questo caso una cosa giusta, e cioè che ora dobbiamo deliberare intorno a ciò che per noi vi è di supremo. Vedete allora se vi sembra che si debba fare così".<sup>32</sup> Allora, come vedete, vi è uno

spostamento dalla scena politica alla scena tecnica, e, all'interno della scena tecnica, riappaiono Nicia e Lachete, ma nella posizione di chi verrà interrogato.

Si situa qui il terzo cambiamento, che inaugura e contraddistingue l'emergenza del gioco propriamente socratico e della *parrēsia* socratica, nella forma che cercherò fra breve di illustrarvi. Socrate ha dunque trasformato il modello politico in un riferimento alla tecnica e alla competenza. Poi, a proposito della questione della competenza, ha proposto e ha fatto accettare il criterio secondo cui i due interlocutori non la metterebbero direttamente in gioco, ma sarebbero anzitutto invitati a renderne conto rispondendo alle domande poste da Socrate. Ma ecco che si arriva ora alla terza trasformazione, la più importante. Socrate infatti, proponendo questo riferimento alla tecnica e alla procedura già citata, ha solo l'aria di chi trascina i suoi due interlocutori nel dominio della tecnica, invitandoli a indicare qual è, in qualche modo, il loro posto – il loro ruolo, il loro gioco – in questa trasmissione del sapere che utilizza il ruolo del maestro. Nel momento stesso in cui sembra che chieda solo di documentare questa connessione tra l'insegnamento e il sapere, sta in fondo architettando tutt'altro. Con il pretesto di interrogarli sui maestri che possono certificare la loro competenza e il loro parere, imporrà loro un gioco totalmente diverso: non quello politico, beninteso, e nemmeno quello della tecnica, ma quello della *parrēsia* e dell'etica, che sarà poi il gioco della *parrēsia* orientata verso il problema dell'*ēthos*. Come produce questa trasformazione? Credo che si debba rispondere, prima, a un altro tipo di questioni. In primo luogo: come questo gioco socratico viene presentato nel dialogo, cioè come viene scoperto e accettato dagli interlocutori? In secondo luogo: come questo gioco viene descritto e definito? In cosa consiste? In terzo luogo: chi autorizza Socrate a giocare questo ruolo della *parrēsia* etica?

\* La traduzione letterale dell'espressione francese "ça me chante" è poco italiana. Una traduzione più libera – come: questo suona (risuona) nella mia mente (o questo mi risuona in mente) – rende forse più comprensibile al lettore italiano l'idea espressa nel testo. [N.d.T.]

\*\* In italiano *calere* (antiquato: sta per importare, interessare, stare a cuore). Anche in latino troviamo *calere*, non *camere*, come erroneamente risulta nella trascrizione francese. In italiano, il verbo è usato alla terza persona singolare

dell'indicativo presente, ma anche, con minor frequenza, alla terza persona dell'imperfetto, del passato remoto e del congiuntivo. L'espressione francese citata di seguito nel testo – *il ne m'en chaut* – corrisponde all'italiano *non me ne cale*. [N.d.T.]

\* Risate nel pubblico.

\*\* Riporto anche qui, per esteso, titolo e sottotitoli della traduzione italiana citata alla nota 3 del capitolo precedente: *...Il monaco nero in grigio dentro Varennes*. "Sotie nostradamica" seguita da: "Divertimento sulle ultime parole di Socrate". [N.d.T.]

\* Alcune parole qui sono difficilmente udibili (si sente: "E di questo mondo pre-razionale").

\* Fine della frase non udibile.

\* Inizio della frase non udibile.

\* Vi sono, qui, parole incomprensibili.

\*\* M.F.: di forma vicina.

\* La parte finale della frase si sente con difficoltà. Si capisce solo "generalmente husserliana".

\* Nella nostra traduzione abbiamo saltato la seguente frase, che ripete il concetto appena espresso: "È per ottenere una risposta a questa questione che essi cercano di organizzare un dialogo". [N.d.T.]

\* Nel manoscritto Foucault scrive di aver trovato, nella morale antica, da un lato una tensione "tra la cura degli altri in forma politica – che sembra rendere così difficile la cura etica di sé e degli altri – e la cura etica di sé e degli altri, cui si chiede così spesso di indurre alla cura politica come alla sua ragion d'essere e al suo compimento o come a uno dei suoi doveri essenziali"; e dall'altro lato una relazione di esclusione tra il *fare ciò che si vuole e l'occuparsi di se stessi*: "Nella storia della morale antica, è un punto importante questo gioco tra la necessità di una direzione, attraverso la quale il maestro o il padre governa l'anima e la condotta degli altri, e il principio di un'autonomia e di una sovranità di sé su se stessi che è il coronamento di questo sforzo e di questo lavoro, di questa *askēsis* attraverso cui ci si occupa di se stessi".

\* Non si sente la fine della frase.

\* Passaggio non udibile. Si sente solo un finale di frase: "...le loro qualità".

\* La frase tra parentesi, così come la ritroviamo nel testo francese, è questa: *un technicien du soin, [plutôt que] de la "thérapie" de l'âme*. L'aggiunta – di *[plutôt que]* e delle virgolette – lascia perplessi: pare arbitraria e forzata. La nostra traduzione (*un tecnico della cura, della terapia dell'anima*) rispecchia fedelmente le parole di Foucault, che stabilisce una vicinanza tra cura (*soin*) e terapia (*thérapie*). Tale vicinanza è plausibile, dato che nella lingua platonica, in effetti, *therapeia* ha un significato medico (si veda *sōmatos therapeia*, *Gorgia*, 464b), ma talvolta pure morale (cfr. il passo qui citato del *Lachete* – ma anche il paragrafo 186a – e, ad esempio, la *psykhēs therapeia* del *Cratilo*, 440b, e quella ricordata da Foucault poco più avanti, in questa stessa lezione). [N.d.T.]

\* Fine della frase non udibile.

## Note

1 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1983, p. 683. A proposito di questa ipotesi di derivazione, Chantraine parla di un accostamento "très douteux" (molto incerto).

2 A. Hatzfeld, A. Darmesteter, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*, Delagrave, Paris 1964.

3 Il titolo completo è infatti: "...*Le moyne noir en gris dedans Varennes*". *Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, cit. [trad. it. cit.].

4 Platon, *Apologie de Socrate*, 21c-21e e 30a-b, trad. fr. di M. Croiset, cit., pp. 145-146 e 157 [trad. it. cit., pp. 43 e 54-55; nell'edizione francese del corso (a p. 129) invece dell'*Apologia*, a causa di un refuso, viene erroneamente citato il *Lachete*].

5 Su questo punto cfr. la lezione del 6 gennaio 1982 in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 15-20 e 29-31 [trad. it. cit., pp. 16-21 e 24-26].

6 Nel 1982, Foucault aveva parlato del "momento cartesiano" (differente da Descartes stesso) come momento che sfugge alla logica catartica della spiritualità. L'accesso alla verità esige una trasformazione del soggetto. Cfr. ivi, p. 19 [trad. it. cit., pp. 19-20].

7 Cfr. le lezioni del 6 e del 13 gennaio 1982 in *L'herméneutique du sujet* [trad. it. cit.].

8 Su questo punto cfr. ivi, pp. 50-57 [trad. it. cit., pp. 44-52].

9 Su questo punto cfr. ivi, pp. 71-72 [trad. it. cit., pp. 64-65].

10 Foucault non menziona questo libro nel suo corso del 1983, GVT. La prima citazione di questo libro la si trova nella lezione dell'8 febbraio 1984 (*supra*).

11 Morto nel 1977.

12 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit. [trad. it. cit.].

13 Platon, *Lachès*, 178a-b, cit., p. 90 [Platone, *Lachete*, a cura di B. Centrone, in *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, cit., pp. 312-315].

14 Cfr. l'inizio del dialogo platonico *Ippia minore*.

15 Platon, *Lachès*, 178b, cit., p. 90 [trad. it. cit., pp. 312-313].

16 Ivi, 179b, p. 91 [trad. it. cit., pp. 314-315].

17 Lisimaco è figlio del "grande Aristide" e Melesia è il figlio di Tucidide, "distinto dallo storico, uno dei principali capi del partito aristocratico alla metà del V secolo"; così in *Notice du Lachès*, dall'edizione del *Lachès*, trad. fr. di M. Croiset, cit., p. 85.

18 Cfr. *Lachès*, 179d, cit., p. 91 [trad. it. cit., pp. 314-317: "Imputiamo ai nostri padri di averci lasciato vivere nell'ozio, appena diventati giovinetti, occupandosi invece degli affari degli altri (*ta de tôn allôn pragmata*)"].

19 Ivi, 179c, p. 92 [trad. it. cit., pp. 314-315].

20 *Ibid.* [trad. it. cit.].

21 Ivi, 181e-182d, pp. 94-95 [trad. it. cit., pp. 322-325].

22 Ivi, 183b, p. 96 [trad. it. cit., pp. 326-327].

23 Ivi, 183d, p. 96 [trad. it. cit., pp. 328-329].

24 Ivi, 184c-d [trad. it. cit., pp. 330-331: "Ma ti prego, Socrate; mi sembra infatti che il nostro Consiglio (*boulē*) necessiti ancora come di un arbitro [...]. È bene sentire anche te, a quale dei due va il tuo voto (*sumpsēphos*)"].

25 Ivi, 185 a, p. 98 [trad. it. cit., pp. 332-333].

26 Ivi, 185e, p. 100 [trad. it. cit., pp. 334-335].

27 Ivi, 185e-186a, p. 100 [trad. it. cit., pp. 334-337].

28 Ivi, 186a-b, pp. 100-101 [trad. it. cit., pp. 336-337].

- <sup>29</sup> Ivi, 186c, p. 101 [trad. it. cit., pp. 336-339].
- <sup>30</sup> Ivi, 186c-d, p. 101 [trad. it. cit., pp. 336-339].
- <sup>31</sup> Ivi, 186e-187d, p. 101 [trad. it. cit. pp. 338-341].
- <sup>32</sup> Ivi, 187c-d, p. 102 [trad. it. cit., pp. 340-341].

Lezione del 22 febbraio 1984

Seconda ora\*

*Socrate e l'esame completo e continuo di se stesso – Il bios come oggetto della parrësia socratica – La sinfonia dei discorsi e degli atti – Le conclusioni del dialogo: la sottomissione finale al logos.*

Prima questione: come questo gioco viene scoperto e accettato? In un certo numero di dialoghi platonici, lo sapete, è regola quasi generale che il metodo di Socrate sia, a un dato momento, presentato, abbozzato, definito in alcuni suoi caratteri, in modo che il gioco non sia mai invisibile al lettore e nemmeno sconosciuto a chi lo gioca e a quelli che sono spinti a parteciparvi. A costoro viene sempre detto qualcosa di questo gioco, ma se da un lato questa caratterizzazione è molto spesso illustrata da Socrate stesso, e non da coloro che ne saranno, in qualche modo, i partner e le vittime, dall'altro lato gli interlocutori – se non sempre, almeno spesso – fanno atto di resistenza nel momento in cui si rendono conto del gioco nel quale sono stati coinvolti. È in ogni caso ciò che accade, lo sapete bene, con personaggi come Protagora, Gorgia, Callicle, Trasimaco.<sup>1</sup>

Vi è qui comunque qualcosa di molto interessante. In primo luogo, a tutti gli interlocutori – e se non a tutti, almeno a uno di loro – è perfettamente chiaro che tipo d'uomo sia Socrate, che cosa faccia e che cos'abbia di particolare. In secondo luogo, abbiamo non soltanto un interlocutore, che è al corrente e che accetta il gioco, ma anche un altro interlocutore, che non è al corrente (ad esempio Lachete), che lo accetta egualmente e che si impegna, volentieri e volontariamente, in un gioco che si svilupperà come situazione parresiasica. Quest'accettazione del gioco parresiasico – da parte di quelli che ne saranno i partner, i bersagli e fino a un certo punto le vittime felici e

consenzienti – è nettamente caratterizzata nel momento in cui Socrate interviene. Socrate infatti ha appena detto e fatto accettare che porrà delle domande e che gli altri dovranno rispondere. Quando si crede di essere sempre nell’ambito della competenza, ecco che Socrate arriverà a chiedere: quali sono i vostri maestri, o in tutti i casi come vi siete addestrati al coraggio? Quali sono le vostre opere che dimostrano le vostre attitudini militari e rendono incontestabile il vostro intervento e il vostro parere? Ma Socrate ha appena avuto il tempo di formulare questi interrogativi [...\*], ed ecco che Nicia interviene, dicendo: non dovete affatto credere che sarà questo l’andamento del dialogo. Conosco Socrate e so perfettamente come si comporterà. Sono al corrente di ciò che accade a “chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare”.\*\*<sub>2</sub> Aggiunge subito che accetta il gioco al quale è abituato e che si trova bene nella famiglia di Socrate.<sup>3</sup> In questo caso, egli dice, oggi “niente impedisce che ci si trattenga con Socrate quanto egli vuole”.<sup>4</sup> Lachete aggiungerà la propria adesione all’accettazione preliminare e all’impegno di Nicia, che si fondano sulla conoscenza di Socrate, oltre che sulla benevolenza, l’amicizia e la familiarità che lo legano a lui. Lachete non conosce bene Socrate e non è affatto abituato allo stile delle sue disquisizioni, ma per un certo numero di ragioni, che vedremo subito, alla fin fine accetterà tutte le questioni che Socrate vorrà sollevare e tutti i cambiamenti che vorrà imporre al dialogo. E anche se, a differenza di Nicia, non sa esattamente quale sarà l’andamento del dialogo, accetta con decisione di vivere questa esperienza: “Acconsento con l’amico [...], desidero apprendere solo dalle persone di valore. Questo infatti mi si conceda (*touto gar moi sygkhōreitō*), che anche il maestro sia buono”<sup>5</sup>; e un po’ dopo dice: “A te, dunque, Socrate, chiedo di istruirmi”.<sup>6</sup> Conclude questo intervento preliminare alla discussione dicendo: “Di’ dunque quel che ti è gradito [*leg’oun ho ti soi philon*: parla, di’ quello che vuoi; M.F.], senza considerare per nulla la nostra età”.<sup>7</sup> Questo è il patto parresiasico per eccellenza. Uno parlerà con franchezza, liberamente, dicendo, nella forma preferita, tutto ciò che ha da dire. Gli altri, da parte loro, non reagiranno come capita così spesso in ambito politico o di fronte a chi parla con franchezza, cioè arrabbiandosi, formalizzandosi, andando in collera e



arrivando anche a punire, eventualmente, chi si ritiene che abbia praticato la *parrēsia* in maniera abusiva. Non così in questa situazione. Vi è qui un buon gioco di *parrēsia*: un gioco interamente positivo, in cui al coraggio di Socrate risponderà il coraggio di chi accetta la sua *parrēsia*. Il patto è a tutto campo. È completo. Direi che non viene mai smentito. Si è nell'ambito della *parrēsia* felice.

Seconda questione: ora che si sa che i due principali interlocutori hanno accettato il gioco, cosa accadrà? E qual è il gioco in cui si impegnerà Socrate (un gioco che Nicia accetta poiché gli è familiare e che anche Lachete accetta, sostenuto com'è dal suo coraggio)? Il compito di illustrare questo gioco parresiastico toccherà certamente a Nicia, amico intimo di Socrate. Ecco ciò che dice a Lisimaco: "Non mi sembra che tu sappia che chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare, di necessità, se anche comincia in un primo momento a discutere di qualcos'altro, viene da lui condotto nel discorso in un giro senza tregua sino a che non finisce con il dare ragione di se stesso, in quale modo ora viva e come abbia vissuto la vita trascorsa. E una volta che vi è finito, (non sai) che Socrate non lo lascerà andare prima di aver saggiato bene e in maniera esauriente tutte queste cose. Io ho consuetudine con quest'uomo e so che è necessità subire questo da lui e inoltre, che anch'io subirò questo, lo so bene. Mi rallegro infatti, Lisimaco, di essere vicino a quest'uomo e credo non ci sia nulla di male nel fatto che ci venga rammentato che non abbiamo agito, o non stiamo agendo bene; è invece necessario che divenga più previdente per il futuro chi non sfugge a questo ma anzi desidera, secondo il detto di Solone, e ritiene doveroso imparare sino a che si vive, non credendo che l'arrivo della vecchiaia di per sé porti anche l'assennatezza. A me non pare dunque per nulla inusitato né indesiderato l'essere saggiati da Socrate (*basanizesthai*), ma sin dall'inizio ero pressoché certo che il discorso, vista la presenza di Socrate, non avrebbe riguardato i fanciulli, ma noi stessi. Come ti dico, per parte mia niente impedisce che ci si trattenga con Socrate quanto egli vuole".<sup>8</sup>

Avete dunque il patto parresiastico, su cui Nicia ritorna più volte, e al tempo stesso la descrizione di ciò che accadrà. Cosa accadrà? Ebbene, qualunque sia l'argomento affrontato - ecco

il segno sotto il quale si situano interamente la *parrēsia* socratica e la sua veridizione –, con Socrate è necessario (*anagkē*)<sup>9</sup> che le cose procedano in questo modo: Socrate non allenterà la presa prima che il suo interlocutore non sia stato spinto (non sia stato portato, *periagesthai*<sup>10</sup>: essere portato per mano, essere portato a passeggio) fino al punto in cui può dar conto di sé (*didonai peri hautou logon*: dare ragione di sé).<sup>11</sup> Questa citazione è ovviamente molto importante [...\*]. Si può dire che siamo in fondo ancora assai vicini – ma è solo apparenza, a ben guardare – alla domanda posta da Socrate poco fa, quando, passando dalla scena politica alla scena tecnica, aveva affermato: è molto corretto dichiarare che si è competenti ed essere consultati come tali, ma è anche necessario riuscire a dimostrare la propria competenza dicendo quali sono stati i nostri maestri e quali opere abbiamo effettivamente realizzato. Sembrerebbe dunque di essere in tribunale, visto che occorre comunque render conto di sé. Ma in realtà si tratta di tutt'altro, come ben emerge dallo sviluppo successivo del dialogo. Infatti, rendendo conto di noi stessi, non dobbiamo dire che maestro abbiamo avuto e quali opere abbiamo realizzato. In questa *parrēsia* socratica, non si tratta di interrogare qualcuno, in una certa maniera, su ciò che lo precede nella filiera delle tradizioni da cui dipende la trasmissione del suo sapere; ma non si tratta nemmeno di interrogarlo a valle, se così si può dire, cioè sulle opere da lui realizzate grazie alle sue competenze. Gli si chiede di render conto di se stesso, cioè di mostrare quale relazione ci sia tra lui stesso e il *logos* (la ragione). Che ne è di te e del *logos*? Puoi dar ragione di te stesso? Puoi indicare il tuo *logos*? Non si tratta di competenza, di tecnica, di maestro, né di opera. Di che si parla allora? Si parla del modo in cui si vive (*hontina tropon nyn te zē*), e il testo lo dice un po' più avanti.

Fate allora il confronto, se volete, con ciò che è accaduto prima e con l'*Alcibiade*. Nell'*Alcibiade* veniva posto il seguente problema: chi è questo “se stesso” a cui occorre fare attenzione? Qui si dice che ognuno deve render conto di se stesso, ma chi è questo “se stesso”? A quale ambito appartiene questo “render conto di se stesso”? Non l'anima, ma la maniera in cui si vive (*hontina tropon nyn te zē*: in che modo vivi ora e anche in che maniera hai vissuto il tuo passato). Ciò

che costituirà il campo in cui si eserciteranno il discorso e la *parrēsia* di Socrate è questa sfera dell'esistenza, questa sfera della maniera di esistere, del *tropos* della vita. È dunque in gioco, qui, lo stile di vita, il modo di vivere, l'assetto stesso che si dà alla vita, non la catena di razionalità di cui fa parte l'insegnamento tecnico e nemmeno il modo di essere ontologico che caratterizza l'anima.

Inoltre, anche in questo "render conto di se stesso", come vedete, non si tratta – come quando poco fa parlavamo di tecnica – di convalidare una competenza portatrice di autorità, ma di sottoporre la propria vita a quella che è stata chiamata una prova del fuoco: una prova che permette di distinguere il bene dal male in ciò che si è fatto nel corso dell'esistenza. Trovate il verbo *basanizesthai* che deriva dalla parola *basanos* (prova del fuoco). Questa nozione di smistamento – operazione per mezzo della quale la prova del fuoco divide le cose e permette di distinguere l'oro da ciò che non lo è, il bene da ciò che non lo è – è una nozione molto importante in tutta la pratica socratica così come è stata definita da Platone. Nel *Gorgia*, in un momento importante del lungo dialogo tra Socrate e Callicle, Socrate stesso propone a Callicle una sorta di patto parresiastico possibile.<sup>12</sup> In questo patto, Socrate mette le cose in modo da far credere che Callicle sarà per lui una prova del fuoco, mentre, beninteso, accadrà il contrario. Qui accade proprio il contrario, dato che il *basanos*, la prova del fuoco, è Socrate e sarà possibile distinguere ciò che nella propria vita è bene da ciò che non lo è attraverso l'attrito e il confronto con lui. Questa nozione di *basanos* la si ritrova ancora in Platone – *La Repubblica*, libro VII (537b),<sup>13</sup> e il *Politico* (308d)<sup>14</sup> –, utilizzata in un significato politico, quando si dice che per la costituzione della *polis* è importante mettere alla prova, sottomettere alla prova del fuoco chi apparterrà alla città e poter distinguere i buoni dai cattivi, quelli che possono essere integrati nel tessuto relazionale da quelli che devono essere respinti.

Abbiamo allora qui – era questo l'elemento importante su cui volevo oggi soffermarmi – l'emergenza della vita, del modo di vita come oggetto della *parrēsia* e del discorso di Socrate: vita in rapporto alla quale è necessario mettere in atto procedimenti che consistono in operazioni di prova, di messa

alla prova, di selezione. Bisogna sottoporre la vita a una prova del fuoco per dividere esattamente – in quel che si è, in quel che si fa, nella maniera di vivere – ciò che è bene da ciò che non è bene. Dimenticavo un'altra cosa: non si tratta solo di mettere alla prova o di formare questo modo di vita una volta per tutte durante la propria giovinezza; si tratta invece di perseguire il principio della prova di vita – Nicia insiste su questo aspetto, che è molto importante – lungo tutto il corso dell'esistenza. Un richiamo, qui, della frase di Solone che voi ricordate, quando dice che è necessario continuare ad apprendere per tutta la vita: bisogna sottoporsi, anche da vecchi, alla prova socratica. Nicia, che all'epoca del dialogo ha già una certa età, accetta di sottoporsi a questa prova. Infatti, diversamente da ciò che accade con la competenza tecnica, che si acquisisce una volta per tutte nella vita e che si può utilizzare in seguito, la prova socratica è qualcosa che si può rinnovare e far valere per tutta l'esistenza come principio che organizza e forgia il nostro modo di vivere. Abbiamo qui a che fare, lo vedete, con la costituzione e con la definizione di una certa pratica parresiasica, di un certo modo di veridizione, estremamente lontano, ora, dalla trasmissione del sapere tecnico da un maestro ai suoi allievi. In questa veridizione, si tratta di instaurare con Socrate un certo rapporto, che sorregge l'atto di sottoporre l'esistenza a prova e a esame: e questo per tutta la vita.

La prima questione era: come viene accettata questa *parrēsia*? La seconda questione: in cosa consiste, a cosa si rapporta, qual è il suo campo d'applicazione? Risposta: il modo di vita. Terza questione, ora: chi autorizza Socrate a usare un metodo con tutti, con chiunque? Chi lo ha autorizzato ad averlo già utilizzato così spesso con Nicia e a utilizzarlo oggi con Nicia e con Lachete? È Lachete che risponderà a tale questione. Nicia ha descritto in cosa consiste la *parrēsia* di Socrate ma è Lachete, che pure non conosce Socrate né come dialettico né come uomo di discorso, che spiegherà perché bisogna lasciare a Socrate la possibilità di servirsi in questo modo del suo discorso.

Dice Lachete: "Il mio atteggiamento verso i discorsi, Nicia, è semplice; o, se vuoi, non semplice, ma duplice; potrei infatti sembrare a qualcuno amico dei discorsi, e un'altra volta

apparire loro nemico. Quando infatti sento un uomo che dialoga su una virtù o su una qualche forma di sapienza, se è veramente un uomo all'altezza dei discorsi che tiene, ne traggo un enorme piacere, considerando al tempo stesso chi parla e le cose dette, come siano consentanei l'uno all'altro e in perfetta armonia; e un tal uomo mi sembra proprio un musicista, che vive accordando in perfetta armonia non una lira o strumenti frivoli, ma davvero lui stesso la propria vita, rendendola consonante nei discorsi rispetto alle azioni, realmente un'armonia dorica, non ionica, e credo neppure frigia o lidia, ma quella che è l'unica armonia greca. Un tal uomo, quando parla, mi fa gioire e sembrare a chiunque amante dei discorsi, con tanto slancio accolgo ciò che dice. Mentre chi agisce in modo opposto mi provoca un fastidio, che è tanto maggiore quanto meglio costui sembra parlare, e mi fa apparire nemico dei discorsi. Quanto a Socrate, dei suoi discorsi non ho esperienza, ma, a quanto pare, ho prima sperimentato le sue azioni, e in esse l'ho trovato degno di bei discorsi e di ogni franchezza (*pasēs parrēσίας*). Se dunque ha anche questa dote, acconsento con l'amico e con somma gioia mi farò passare in rassegna da un simile uomo [sarò felice di essere esaminato da lui, *exetazesthai*] e non sarò infastidito dall'imparare, anzi, anch'io consento con il detto di Solone, con una sola aggiunta: invecchiando, infatti, desidero apprendere solo dalle persone di valore<sup>15</sup> [vi è sempre la citazione di Solone, appena fatta da Nicia; M.F.]. Questo infatti mi si conceda, che anche il maestro sia buono, perché io non sembri, dovendo imparare senza nessuna voglia, duro di comprendonio; se poi chi insegna sarà più giovane, o non ancora famoso, o altre cose del genere, non mi importa nulla. A te, dunque, Socrate, chiedo di istruirmi e di confutarmi [e di esaminarmi: *elegkhein*] su quel che vorrai, e di imparare quello che per parte mia so. Questa è la mia considerazione per te da quel giorno in cui hai condiviso con me il pericolo e hai dato prova della tua virtù, come dovrebbe dare chi è chiamato a darla con rettitudine. Di' dunque quel che ti è gradito (*leg'oun ho ti soi philon*), senza considerare per nulla la nostra età".<sup>16</sup>

Bisogna leggere questa risposta con una certa attenzione. Si tende a interpretare tale passaggio in maniera un po' frettolosa, attribuendo a Lachete le seguenti intenzioni: accetto

che Socrate mi interroghi. Socrate è abilitato a pormi le domande che vuole, proprio in relazione al coraggio. Perché? Perché ho potuto constatare che Socrate era stato lui stesso coraggioso nella famosa battaglia di Delio, alla quale aveva già fatto allusione poco prima dicendo: “Questa è la mia considerazione per te da quel giorno in cui hai condiviso con me il pericolo”.<sup>17</sup> Si tratta della battaglia in cui gli ateniesi erano stati sconfitti e in cui Socrate aveva avuto un atteggiamento particolarmente coraggioso. Si è soliti interpretare questo passaggio dicendo: Lachete accetta questa discussione sul coraggio, accetta di rispondere alle questioni di Socrate sul coraggio, sapendo che egli è stato coraggioso nella battaglia di Delio. Interpretare il testo in questo modo significa non rispettarne il movimento interno. In primo luogo, come avete potuto constatare, in questa fase della discussione non si parla ancora del coraggio. Si è sempre fermi alla prima questione, e cioè: Lisimaco e Melesia hanno dei figli e si chiedono se bisogna istruirli nell’esercizio delle armi affidandoli a Stesilao. Chi potrebbe aiutarli in questo? Siamo sempre all’interno della stessa questione: come prendersi cura dei figli. Non ci si è attestati sulla questione che riguarda la natura del coraggio, che verrà introdotta solo più tardi. In secondo luogo, ponendo attenzione al testo ci si accorge non solo che non è ancora presente il tema generale del coraggio, ma che Lachete non fa nemmeno uno specifico riferimento al coraggio di Socrate. Si riferisce certamente a ciò che è accaduto durante la battaglia di Delio, ma non si serve del termine che significa specificamente coraggio (*andreia*): parola che compare più avanti, al paragrafo 190d.<sup>18</sup> Parla, in maniera molto più generale, della virtù, del valore, dell’*aretē* di Socrate. Il coraggio è certamente una parte della virtù, ma è proprio a questa virtù, a questo concetto generale di valore che Lachete si riferisce.

Ma di fatto, cosa vuol dire con questo? Non credo che egli dica: accetto che Socrate mi interroghi sul coraggio perché è coraggioso. Proprio all’inizio del testo, rispondendo a una domanda – sono uno che ama i discorsi o che non li ama? – egli afferma: li amo e al tempo stesso non li amo; di discorsi non me ne intendo molto. In fondo, non cerco di dividerli in buoni e cattivi, per distinguere quelli che accetterò e quelli che

rifiuterò; presto attenzione non tanto al contenuto dei discorsi, quanto, soprattutto, al tipo di armonia che esiste o non esiste, in colui che parla, tra ciò che afferma (cioè tra il suo stesso discorso), e ciò che egli è. Accetto il discorso nel momento stesso in cui la vita (il *bios*) di chi parla è in accordo con ciò che egli è: nel momento stesso in cui vi è una sinfonia, in chi parla, tra i suoi discorsi e ciò che egli è. Accetto i discorsi e divento *philologos* (amico dei discorsi) quando il rapporto tra maniera di vivere e maniera di dire è armonioso. È esattamente ciò che accade con Socrate. Lachete non dice: Socrate potrà parlare del coraggio perché è coraggioso. In termini più generali, egli accetterà tutto ciò che Socrate dirà liberamente. Accetterà anche di essere controllato, esaminato – lui che è ormai un vecchio generale – da un uomo ancora relativamente giovane come Socrate. Perché accetterà tutto questo? Proprio perché vi è quella sinfonia, quell’armonia tra ciò che Socrate dice, tra la sua maniera di dire le cose e la sua maniera di vivere. La *parrësia* di Socrate, cioè la sua libertà di dire ciò che vuole, è caratterizzata, è resa autentica dal modo in cui risuona la sua vita. Per Socrate, la traiettoria non va dunque dal coraggio nella battaglia di Delio al fatto di essere competente e qualificato per parlare del coraggio militare. Per Socrate, la traiettoria va dall’armonia tra vita e discorsi alla pratica di un discorso vero, di un discorso libero, di un discorso franco. Il parlar-franco si articola sullo stile di vita. Non è il coraggio in battaglia a rendere autentica la possibilità di parlare del coraggio.

Vi è qui un passaggio abbastanza importante e significativo rispetto a due temi di cui, per l’appunto, mi interesso quest’anno. In primo luogo: il legame che sussiste tra l’*epimeleia* (la cura) e una certa modalità del discorso socratico. Il discorso socratico è davvero capace di riprendere in carico la cura che gli uomini hanno di se stessi, nella misura in cui la *parrësia* socratica è precisamente un discorso articolato e modulato sul principio “occupatevi di voi stessi”. Quando gli uomini si occupano di se stessi e dei loro figli, è Socrate, in fondo, a essere il vero competente. Né la forma politica né la forma tecnica sono capaci di rispondere a questo bisogno, a questa preoccupazione fondamentale. A questa preoccupazione degli uomini, solo la cura, l’applicazione, lo

zelo e l'*epimeleia* socratica sono capaci di rispondere.

In secondo luogo: questa *parrēsia* socratica di cosa parlerà? Non parlerà di competenza, non parlerà di *tekhnē*, ma di un'altra cosa: del modo di esistenza, del modo di vita. Il modo di vita appare come il correlato essenziale, fondamentale della pratica del dire-il-vero. Dire la verità in ordine alla preoccupazione fondamentale degli uomini significa mettere in discussione il loro modo di vita, cercare di metterlo alla prova, definendo ciò che in esso può essere convalidato e riconosciuto come buono e ciò che invece va respinto e condannato. È in tale ambito che si organizza, voi lo vedete, questa catena fondamentale della cura, della *parrēsia* (del parlar-franco) e della partizione etica tra il bene e il male nella sfera del *bios* (dell'esistenza). Vi è qui, io credo, l'abbozzo, lo schema comunque già definito della *parrēsia* socratica, che non è più assolutamente la *parrēsia* politica, di cui vi avevo parlato la volta scorsa. È davvero una *parrēsia* etica. Il suo oggetto privilegiato ed essenziale è la vita e il modo di vita.

Ancora una parola sulla parte finale del testo. È il terzo passaggio su cui vorrei soffermarmi un istante. Qui sarò più breve. Interrogando Lachete e Nicia – che hanno accettato questo gioco parresiasico per sapere se sono capaci di rendere conto (*didonai logon*) della loro maniera di vivere –, Socrate, a questo punto, solleva qualche interrogativo: cos'è il coraggio? Siete effettivamente coraggiosi? Potete rendere conto (fornire il *logos*) del vostro comportamento, della vostra maniera di vivere? E a questo si adoperano prima Lachete, poi Nicia. Falliscono entrambi: Lachete, che è coraggioso, non è capace di rendere conto (di fornire il *logos*) del suo comportamento. La sua definizione del coraggio fallisce perché è troppo ristretta prima, troppo larga poi.<sup>19</sup> Anche Nicia è messo alla prova. Gli si chiede di render conto del suo coraggio e nemmeno lui ci riesce, dato che cerca di farlo solo in termini di sapere, di attitudine, di competenza, di *epistēmē*.<sup>20</sup> Uno scacco, dunque. Tutti questi individui coraggiosi nella realtà, che hanno avuto l'ardire di accettare il gioco di verità proposto da Socrate, non sono stati capaci di dire la verità del coraggio. In questo senso vi è proprio uno scacco e il dialogo viene interrotto con una constatazione: "Non abbiamo scoperto la vera natura del coraggio,"<sup>21</sup> dice Socrate. In effetti è così,



rispondono gli interlocutori.

Ma nel momento stesso in cui constatano che non sono riusciti a risolvere la questione che era stata posta (cioè: cosa è il coraggio nella sua verità? Qual è la verità del coraggio?), rimane il fatto che il dialogo non si limita a questo scacco e a questa constatazione dello scacco. Nel dialogo è accaduto qualcosa che emerge, credo, alla fine del testo e che impedisce di vedere un'impasse definitiva in tutti gli ostacoli incontrati nel corso della discussione e nello sforzo teso a definire la natura del coraggio. Ciò che è realmente accaduto – e insieme l'esito del dialogo – è da ricercare non nella conclusione ma nelle tre conclusioni del dialogo stesso e nella sovrapposizione di queste tre conclusioni.

La prima è la conclusione ironica con cui i due interlocutori e partner di Socrate (Nicia e Lachete, eminenti e coraggiosi uomini di stato) si autoelimineranno, in qualche modo, svignandosela alla chetichella. Nicia, più dotto di Lachete, ha appena fallito. Lachete lo prende in giro e lo rinvia a quello che è stato e che è ancora il suo maestro abituale: un certo Damone, maestro di musica, personaggio importante all'epoca di Pericle, maestro di musica e al tempo stesso consigliere politico. Lachete ride e dice a Nicia: dovresti andare ancora a lezione da Damone.<sup>22</sup> Rinvio, dunque, al mondo della *tekhnē*: il mondo dell'insegnamento tradizionale in cui un sapere viene trasmesso dal maestro al discepolo. Nicia, che viene dunque rimandato al suo maestro poiché non è stato nemmeno capace di definire il coraggio, accetta e raccoglie la sfida di Lachete e dichiara che sì, andrà in effetti da Damone per colmare le sue insufficienze, dato che ha appena scoperto che non è capace di dare una definizione del coraggio.<sup>23</sup> Così si autoelimina. Prima conclusione.

Seconda conclusione: nel momento in cui spariranno, Nicia e Lachete daranno egualmente un consiglio a Lisimaco. A dire il vero, è Lachete stesso a darlo. Gli dice: poiché né io né Nicia siamo stati capaci di dare una definizione del coraggio, il solo consiglio che posso dare a te, Lisimaco, che ti interroghi su cosa fare con i tuoi figli, è di affidarli a Socrate. Perché? Perché si occupi di loro (*tōn meirakiōn epimeleisthai*)<sup>24</sup> allo scopo di renderli migliori. Ritroviamo esattamente la stessa formula, come ricorderete, che si trova nell'*Apologia di Socrate*, quando

Socrate ricorda che la missione affidatagli dagli dei è quella di occuparsi dei cittadini di Atene e di ogni uomo che passa per la strada, per fare in modo che diventino migliori.<sup>25</sup> E siccome questa è proprio la missione divina che gli è stata affidata – quella menzionata nell'*Apologia* –, Socrate, anche qui, sarebbe davvero l'ultima persona a potersi sottrarre a tale missione. Egli infatti l'accetta, o in ogni caso rifiuta di sottrarsi al compito che Lisimaco gli chiede di assolvere. E dice: sarebbe male "non voler collaborare perché uno divenga il migliore possibile".<sup>26</sup>

Ecco che Socrate è sul punto di farsi carico dell'educazione dei figli di Lisimaco. È a lui che viene affidata questa *epimeleia*, che preoccupava tanto Lisimaco e Nicia all'inizio del dialogo. Appena ha avuto il tempo di evocare il fatto di non poter rifiutare questo incarico, Socrate obietta, a se stesso e agli altri, che in fondo non è veramente capace di occuparsi degli altri, poiché non è stato capace, non diversamente da Nicia e da Lachete, di dare una definizione del coraggio. E poiché questo è stato uno scacco generale (nessuno è riuscito ad arrivare a una definizione), bisogna che noi cerchiamo ora un maestro: senza badare a spese, egli aggiunge, e senza vergognarsi di tornare a scuola.<sup>27</sup> A questo punto, si ha l'impressione che Socrate non faccia altro che ciò che Nicia ha appena fatto, allorché afferma: per quanto mi riguarda, è molto semplice; non sono riuscito a trovare una definizione del coraggio; ritorno dal mio maestro di scuola. Per quanto vecchio io sia, ricomincerò a imparare; mi ricollocherò nella scena di quell'insegnamento tecnico e legato alla tradizione. Mi rivolgo al mio maestro perché possa davvero insegnarmi ciò che mi è necessario. Socrate ha l'aria di fare questo, ma c'è almeno una frase che ci deve allertare. È quando dice: non badiamo a spese e andiamo a cercare nuovi maestri. Una volta dato per acquisito ciò che Socrate continua a dire, come sapete, di quei maestri che si fanno pagare le lezioni, è chiaro che la sua non può essere altro che una conclusione ironica. Infatti, non essendo riusciti a fornire una definizione del coraggio, è ben evidente che quel maestro alla cui scuola occorre aderire non è uno che occorre pagare, come Damone o Stesilao. Il maestro al cui ascolto tutti devono predisporre, poiché nessuno è riuscito a definire il coraggio, è beninteso il *logos* stesso: il discorso

che darà accesso alla verità. E bisogna che a questo maestro si sottomettano tutti: i giovani, certo, ma anche i loro genitori e in ugual misura Socrate. Ecco perché Socrate conclude uno dei suoi ultimi interventi, dopo aver appena evocato la necessità di non badare a spese e di tornare a scuola, con queste parole: forse riderete di me vedendomi a scuola, ma “lasciando perdere se qualcuno dirà qualcosa, ci prenderemo cura in comune di noi stessi e dei ragazzi (*koinē hēmōn autōn kai tōn meirakiōn epimeleian poiēsometha*)”.<sup>28</sup>

Prendiamoci cura, abbiamo cura di noi stessi e insieme dei ragazzi. Prendersi cura di sé e dei figli: è proprio questo, infatti, il cuore del progetto di Socrate e l'obiettivo della sua pratica parresiasica. Con queste premesse, è chiaro che Socrate è nella stessa situazione degli altri. Poiché il vero maestro non è il maestro di scuola ma il *logos*, bisogna proprio che Socrate, alla pari degli altri, lo ascolti; bisogna proprio che lui, Socrate, si occupi di sé e al tempo stesso degli altri. Vedete, però, che per forza di cose egli occupa una posizione privilegiata. In questo ascolto del maestro di cui c'è bisogno, chi, se non Socrate, fa da guida? Chi non smette mai di ricordare che bisogna prendersi cura di sé e che perciò bisogna ascoltare il *logos*? Questo è talmente vero che Socrate rifiuta il ruolo del maestro, inteso come maestro della *tekhnē* capace di trasmettere un insegnamento ai suoi allievi. Non vuole mettersi nella posizione del maestro e da questo punto di vista è esattamente nella stessa situazione degli altri. Dovrà occuparsi di sé prestando ascolto al linguaggio magistrale del *logos*. Ma in questa sorta di eguaglianza, non apparente ma reale – in base alla quale tutti, nella comunità socratica, dovranno occuparsi di sé e, se ne sono capaci, degli altri –, la posizione di Socrate è comunque diversa da quella degli altri. Egli è colui che dirige gli altri in questa cura di loro stessi e nell'eventuale possibilità di prendersi cura degli altri. Aderirà alla scuola del maestro che manca, questo è certo. Ma al tempo stesso, aderendo alla scuola del maestro che manca (il *logos*), egli è colui che guida gli altri lungo il cammino del *logos*. D'altronde, è ormai così chiaro a tutti (ed è ormai così chiaro che è questa la lezione del dialogo) che, quando Socrate ha appena detto ironicamente: andiamo dunque a scuola e lasciamo ridere la gente che ci prenderà in giro, Lisimaco – che

ha organizzato tutto il dialogo, che ha rivolto a Socrate la sua richiesta, che ha cercato e che cerca sempre qualcuno che si occupi dei suoi figli – dice: “A me va bene quello che dici, Socrate, e, come sono il più vecchio, così voglio con il massimo zelo imparare insieme con i ragazzi. Ma fa’ questo per me: domattina presto vieni a casa mia e non mancare, così decideremo di tutte queste cose. Per ora sciogliamo la riunione”.<sup>29</sup>

Dunque, nel momento in cui Socrate ha appena detto: sono assolutamente ignorante, come voi, e noi tutti abbiamo bisogno di un maestro, Lisimaco, ascoltando queste parole, le intende diversamente: ha ben capito che Socrate, e soltanto Socrate, è colui che insegna questo cammino che porta verso il vero maestro. Per tale motivo, invece di cercare quel maestro costoso di cui Socrate gli aveva parlato ironicamente, gli dice semplicemente: vieni allora da me. È il patto dell’*epimeleia* che fa ora la sua comparsa: sei tu, afferma Lisimaco, che ti occuperai dei miei figli; ti occuperai non solo di loro ma anche, allo stesso modo, di me. Viene seguito il principio evocato all’inizio del dialogo, quando è stato detto che anche in età avanzata, e lungo tutta la propria esistenza, bisogna mettere in discussione la maniera stessa in cui si vive.<sup>30</sup> Bisogna continuamente sottomettere la propria esistenza, la forma del proprio stile di vita, al *basanos*, alla prova del fuoco. In quanto *basanos*, in quanto è capace di spingere ognuno a rendere ragione della propria esistenza, di tutta la propria esistenza e lungo tutta la propria esistenza: è in questa veste che Socrate viene convocato. Viene convocato per i figli di Lisimaco e per lo stesso Lisimaco. Socrate d’altronde accetta questa missione e sono queste le sue ultime parole: “Verrò domani da te”, per guidare te e i tuoi figli lungo il cammino della cura di sé e dell’ascolto del *logos*. Sarò domani da te, “se dio lo vorrà”.<sup>31</sup> Formula assolutamente banale e rituale, ma dopotutto bisogna intenderla anche a due livelli, come accade spesso per le formule rituali di Platone. Bisogna ricordarsi che il dio, effettivamente, l’ha voluto, e l’ha voluto in modo esplicito. Più che una formula, è il richiamo di ciò che il dio ha voluto quando – ricordatevi dell’*Apologia* – ha detto a Socrate che doveva andare tra la gente per chiedere conto a tutti della loro maniera di vivere e per insegnare loro, in questo modo, a

occuparsi di se stessi.

Ecco. Questa volta ho mantenuto la mia promessa: ho terminato con Socrate. Come professore di filosofia, bisogna aver tenuto, almeno una volta nella propria vita, un corso su Socrate e sulla sua morte. L'ho fatto. *Salvate animam meam*. La prossima volta – promesso – si parla dei cinici.

\* Introduciamo qui una partizione artificiale. Sembra che eccezionalmente non ci sia stata, in questa giornata, interruzione di *séance*.

\* Passaggio non udibile.

\*\* Nell'edizione italiana da noi utilizzata, Bruno Centrone dà conto della lettura di M. Croiset (quella a cui fa riferimento Foucault). Centrone non la condivide ma riporta, in nota, la traduzione italiana della versione di Croiset citata da Foucault: "Chi appartiene al gruppo intimo, per così dire alla famiglia di Socrate" (trad. it. cit., p. 342, nota 33). La traduzione italiana di Centrone di questo passo del *Lachete* (187e) non si discosta da quella, meno recente, di P. Pucci (Laterza, Roma-Bari 1977, p. 168). [N.d.T.]

\* Fine della frase non udibile.

## Note

<sup>1</sup> Incontriamo Protagora e Gorgia nei dialoghi platonici omonimi. Trasimaco è l'interlocutore di Socrate nel libro I della *Repubblica* (cfr. ciò che ne dice Foucault nella sua lezione del 9 marzo 1983, in *GVT*, p. 338 [trad. it. cit., pp. 349-350]).

<sup>2</sup> Platon, *Lachès*, 187e, cit., p. 103 [Platone, *Lachete*, a cura di B. Centrone, in *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, cit., pp. 342-343].

<sup>3</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.: "Mi rallegro infatti, Lisimaco, di essere vicino a quest'uomo"].

<sup>4</sup> *Ivi*, 188c, p. 103 [trad. it. cit., pp. 342-343].

<sup>5</sup> *Ivi*, 189a, p. 104 [trad. it. cit., pp. 344-347].

<sup>6</sup> *Ivi*, 189b, p. 104 [trad. it. cit., pp. 346-347].

<sup>7</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>8</sup> *Ivi*, 187e-188c, p. 103 [trad. it. cit., pp. 341-343].

<sup>9</sup> *Ivi*, 188a, p. 103 [trad. it. cit., pp. 342-343].

<sup>10</sup> *Ivi*, 187e, p. 103 [trad. it. cit., pp. 340-341].

<sup>11</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>12</sup> Cfr. una prima analisi del *basanos* e del confronto Socrate-Callicle – *Gorgias*, trad. fr. di A. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1968, 486d-e [Platone, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 190-191] – nella lezione del 9 marzo 1983: *GVT*, pp. 335-343 [trad. it. cit., pp. 346-355].

<sup>13</sup> Cfr. *La République*, libro VII, 537b, cit., p. 180 [trad. it. cit. pp. 912-913: "Anche questo accertare il valore d'ognuno negli esercizi fisici non è certo una delle prove (*tôn basanôn*) meno importanti"].

<sup>14</sup> Platon, *Le Politique*, 308d, trad. fr. di A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1960, p. 83 [Platone, *Politico*, trad. it. di A. Zadro, in *Opere complete*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 333: "La scienza vera dello stato [...] prima di

tutto li metterà alla prova, senza impegno serio, e poi dopo la prova (*basanon*) li affiderà a chi sappia educarli”].

<sup>15</sup> Platon, *Lachès*, 188c-189a, cit., pp. 103-104 [trad. it. cit., pp. 342-347].

<sup>16</sup> Ivi, 189a-b, p. 104 [trad. it. cit., pp. 344-347].

<sup>17</sup> Ivi, 189b, p. 104 [trad. it. cit., pp. 346-347].

<sup>18</sup> Ivi, 190d, p. 106 [trad. it. cit., pp. 350-351].

<sup>19</sup> Ivi, 190e-194c, pp. 106-112 [trad. it. cit., pp. 350-365].

<sup>20</sup> Ivi, 196d-199e, pp. 115-120 [trad. it. cit., pp. 372-385].

<sup>21</sup> Ivi, 199e, p. 120 [trad. it. cit., pp. 384-385].

<sup>22</sup> Ivi, 200a, p. 120 [trad. it. cit., pp. 384-385].

<sup>23</sup> Ivi, 200b, p. 121 [trad. it. cit., pp. 384-387].

<sup>24</sup> Ivi, 200c, p. 121 [trad. it. cit., pp. 386-387]. L'espressione *tōn meirakiōn epimeleisthai* appare soltanto nella ripresa da parte di Nicia di ciò che dice Lachete, che, per quanto lo riguarda, parla della *paideia tōn neaniskōn* (educazione dei figli).

<sup>25</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 29b-30d, trad. fr. di M. Croiset, cit., pp. 156-157 [trad. it. cit., pp. 53-55].

<sup>26</sup> Platon, *Lachès*, 200e, cit., p. 121 [trad. it. cit., pp. 386-387].

<sup>27</sup> Ivi, 201a, p. 121 [trad. it. cit., pp. 388-389].

<sup>28</sup> Ivi, 201b, p. 122 [trad. it. cit., pp. 388-389].

<sup>29</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>30</sup> Ivi, 188b, p. 103 [trad. it. cit., pp. 342-343].

<sup>31</sup> Ivi, 200c, p. 122 [trad. it. cit., pp. 388-389]. È l'ultima frase del dialogo: “Verrò domani da te se dio lo vorrà (*ean theos ethelē*)”.

Lezione del 29 febbraio 1984

Prima ora

*Il circolo della verità e del coraggio – Confronto tra l'Alcibiade e il Lachete – Metafisica dell'anima ed estetica dell'esistenza – La vera vita e la vita bella – L'articolazione del dire-il-vero sul modo di vivere nel cinismo – La parrèsia come caratteristica principale del cinico: testi di Epitteto, Diogene Laerzio, Luciano – Definizione della relazione tra dire-il-vero e modo di vivere: funzione strumentale/funzione di riduzione/funzione di prova – La vita come teatro della verità.*

[...\*] Avevo cercato di mostrarvi che questa pratica di veridizione, di *parrèsia* etica, era diversa – nella sua forma, nei suoi obiettivi, nel suo ambito di applicazione, nelle sue stesse procedure – dalla *parrèsia* politica, anche se, naturalmente, questa *parrèsia* morale, questa veridizione etica è presentata ed è giustificata, almeno in parte, dalla sua utilità per la città e dal fatto che è necessaria per il buon governo e il bene della città. L'*Apologia* aveva raccontato e giustificato la fondazione di questa *parrèsia* etica nella pratica socratica e attraverso di essa. E il *Lachete* – come ho cercato di mostrare nell'ultima lezione – forniva un notevole esempio di *parrèsia* etica, per due ragioni.

La prima è che il tema del parlar-franco, del dire-il-vero (*parrèsia*), del coraggio di dire la verità, si trovava associato al tema della verità del coraggio, in ogni modo al problema di sapere cos'è il coraggio nella sua verità. Questi due aspetti sono intrecciati e connessi nel *Lachete*. In secondo luogo, ricorderete che nello stesso *Lachete* avevamo trovato un altro legame, un'altra relazione – egualmente forte e importante – tra l'uso del parlar-franco (la *parrèsia*) e il principio del dedicarsi a sé, della cura di sé (*epimeleia heautou*). Da una parte, insomma, il legame, il circolo veritativo coraggio/

coraggio della verità; dall'altra la relazione, l'appartenenza della pratica della *parrēsia* al grande tema della cura di sé.

Ultimo punto di cui abbiamo discusso velocemente la volta scorsa: mi sembrava potessimo accostare due dialoghi, il *Lachete* e l'*Alcibiade*, del quale ho parlato, credo, l'anno scorso.<sup>1</sup> C'è sicuramente una grande differenza tra il *Lachete* e l'*Alcibiade*, ben visibile e manifesta per quanto riguarda almeno due aspetti essenziali delle rispettive drammaturgie. Prima di tutto, l'aspetto sociale: nel *Lachete*, Socrate manifesta il coraggio di praticare il parlar-franco con adulti, quasi vegliardi, con uomini rispettabili, onorabili, importanti nella città, che hanno effettivamente già dato prova del loro valore, della loro prodezza, del loro coraggio, ma non sono capaci di renderne conto. Nell'*Alcibiade*, al contrario, il parlar-franco di Socrate è rivolto a un giovane che, per l'appunto, non ha ancora dato prova di tutte le qualità che sono nondimeno richieste se vuole realizzare la sua ambizione di governare Atene. La drammaturgia dei due dialoghi è diversa anche dal punto di vista della conclusione, del fine e del risultato filosofico, e non soltanto nel punto di partenza e nel suo quadro sociale. Nel *Lachete*, in effetti, si giunge alla conclusione che non si sa cosa sia il coraggio, e nessuno lo può dire. Al contrario, l'*Alcibiade* si conclude con la scoperta e l'affermazione che l'anima è la realtà alla quale rivolgere la nostra attenzione.

Malgrado queste differenze, vi è anche un certo numero di aspetti comuni, e il paragone tra questi dialoghi permette di scoprire alcune cose particolarmente importanti, non soltanto per la tematica socratica, ma anche, credo, per tutta la filosofia occidentale. In effetti, i due dialoghi hanno almeno questo in comune: sia nei confronti di uomini rispettabili e onorabili, come Lachete o Nicia, sia di quell'adolescente desiderabile che è Alcibiade (in ogni modo, in entrambi i casi), la *parrēsia* di Socrate serve a chiedere ai suoi interlocutori (da una parte Nicia e Lachete, dall'altra Alcibiade) se sono capaci di rendere conto di se stessi, di dare ragione di sé (*didonai logon*). In secondo luogo, questa *parrēsia*, che serve a chiedere ai propri interlocutori di dare conto di sé, deve condurli, e li conduce effettivamente, alla scoperta che devono riconoscere la necessità della cura di sé. Infine, ed è il terzo punto comune ai



due dialoghi, in questo cammino verso la cura di sé o in questa scoperta del dover prendersi cura di sé, con tutte le conseguenze che ne derivano, Socrate appare come colui che è capace, preoccupandosi degli altri, di insegnar loro a prendersi cura di se stessi. Quest'affinità tra i due dialoghi, malgrado la differenza delle loro drammaturgie, permette di cogliere la radice comune di due distinti sviluppi della storia della filosofia occidentale. Schematicamente, potremmo affermare quanto segue.

Da una parte, l'*Alcibiade*, come ricorderete, prende le mosse dal principio che bisogna rendere conto di sé e procede, grazie alla *parrēsia* socratica, alla scoperta e all'instaurazione del sé come realtà ontologica distinta dal corpo. Questa realtà ontologicamente distinta dal corpo viene designata esplicitamente come l'anima (la *psykhē*). Nell'*Alcibiade*, Socrate interpellava così il suo interlocutore: hai appena ammesso che devi occuparti di te stesso, ma cosa vuol dire "occuparsi di sé" e qual è questa cosa di cui dobbiamo occuparci? A questo punto Socrate, facendo un certo numero di distinzioni, dimostrava ad Alcibiade che doveva occuparsi di questa *psykhē*. Tale definizione della *psykhē* come realtà ontologicamente distinta dal corpo di cui dobbiamo occuparci era correlata a un modo di conoscere il sé che non solo prendeva la forma dell'autocontemplazione dell'anima, ma anche dell'individuazione del suo modo di essere. Ricordatevi i passaggi nei quali Socrate spiega che l'anima deve contemplare se stessa, come un occhio che, per potersi vedere, è obbligato a riconoscersi nella pupilla di un altro occhio. Allo stesso modo, dice Socrate, solo contemplando la realtà divina possiamo cogliere ciò che vi è di divino nella nostra anima.<sup>2</sup> Così, questa fondazione di se stessi come realtà ontologicamente distinta dal corpo, nella forma di una *psykhē* che ha la possibilità e il dovere etico di contemplarsi, dà luogo a una maniera di dire il vero - a una forma di veridizione - che ha il ruolo e il fine di ricondurre l'anima al suo modo di essere e al proprio mondo. Questa veridizione socratica - come la vediamo nell'*Alcibiade*, a partire da questo tema fondamentale, ricorrente e comune della cura di sé - designa e delimita parzialmente quello che sarà il luogo del discorso metafisico, quando esso dovrà dire all'uomo che ne è del suo essere e

quali sono le conseguenze, in termini di etica e di regole di condotta, di questo fondamento ontologico dell'essere umano.

In compenso, nel *Lachete*, a partire dallo stesso principio comune ai due dialoghi (rendere conto di se stessi e prendersi cura di sé), l'instaurazione di se stessi non avviene più nella forma della scoperta di una *psykhē* come realtà ontologica distinta dal corpo, ma come un modo di vivere e di fare: un modo di vivere e di fare di cui – nel *Lachete* è detto esplicitamente – si deve render conto nell'intero arco della propria esistenza. Il modo in cui viviamo, il modo in cui abbiamo vissuto: è di questo che bisogna render conto, ed è questo lo scopo del nostro render conto. Insomma, questo render conto di sé, che nell'*Alcibiade* ci conduceva alla realtà ontologicamente distinta della *psykhē*, nel *Lachete* ci conduce a tutt'altra cosa. Ci conduce al *bios*, alla vita, all'esistenza e al modo in cui conduciamo questa esistenza. Questa instaurazione di sé non più come *psykhē* ma come *bios*, non più come anima ma come vita e modo di vivere, è legata a una modalità di conoscenza di sé che di sicuro rinvia fondamentalmente, in un certo modo, al "conosci te stesso": un principio evocato così spesso, per l'appunto, nell'*Alcibiade*. Ma questo *gnōthi seauton* – che vale tanto per il *Lachete* quanto per l'*Alcibiade* – che da una parte permette di scoprire l'anima e dall'altra svela la questione del *bios*, è naturalmente molto diverso quando il render conto di sé riguarda il problema del *bios* (della vita), e non la scoperta dell'anima come realtà ontologicamente distinta. Questa conoscenza di sé, più evocata che effettiva nel *Lachete*, non ha la forma dell'autocontemplazione dell'anima nello specchio della sua stessa divinità. Questo modo di conoscenza di sé prende la forma della prova – abbiamo visto che sono le parole stesse del *Lachete* –, dell'esame, dell'esercizio che riguarda il modo di comportarsi. E determina un modo di dire-il-vero che non definisce il luogo di un possibile discorso metafisico; determina un modo di dire-il-vero che ha il ruolo e il fine di dare a questo *bios* (a questa vita, a questa esistenza) una certa forma.

In un caso abbiamo allora una maniera di render conto di sé diretta alla *psykhē*, e che, andando verso la *psykhē*, designa il luogo di un discorso metafisico possibile. Nell'altro caso abbiamo un render conto di sé – un "dare ragione di sé" –

diretto verso il *bios* come esistenza: un modo di esistere che si tratta di esaminare e di mettere alla prova nell'intero corso di questa stessa esistenza. Perché? Per potervi imprimere, grazie a questo discorso vero, una certa forma. Questo discorso del render conto di se stessi deve definire la figura visibile che gli umani sono tenuti a dare alla propria vita. Questo dire-il-vero affronta non tanto il rischio metafisico di situare, sopra o fuori dal corpo, quest'altra realtà che è l'anima; questo dire-il-vero affronta ora il rischio e il pericolo di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e che prezzo dovranno pagare per dare un certo stile alla loro vita. Coraggio di dire il vero quando si tratta di scoprire l'anima. Coraggio di dire il vero anche quando si tratta di dare alla vita una forma e uno stile. In questo confronto tra l'*Alcibiade* e il *Lachete*, troviamo insomma l'inizio di due grandi orientamenti della veridizione socratica nella filosofia occidentale. A partire da questo tema principale, fondamentale, comune al *didonai logon* (dare conto di sé), il primo percorso è diretto all'essere dell'anima (l'*Alcibiade*), l'altro alle forme di esistenza (il *Lachete*). L'uno va verso la metafisica dell'anima (l'*Alcibiade*), l'altro verso una stilistica dell'esistenza (il *Lachete*). Questo famoso "dar ragione di sé", che rappresenta l'obiettivo ostinatamente perseguito dalla *parrësia* socratica - abbiamo qui la sua fondamentale equivocità, che caratterizzerà la storia del nostro pensiero -, può essere inteso ed è stato inteso come il compito di dover trovare e dire l'essere dell'anima, oppure come il compito e il lavoro di dare uno stile all'esistenza. Credo che questa dualità tra "essere dell'anima" e "stile d'esistenza" riveli qualcosa d'importante per la filosofia occidentale.

C'è una ragione per cui ho insistito su questa prossimità e su questa divergenza fondamentale che possiamo cogliere nei due dialoghi del *Lachete* e dell'*Alcibiade*: così facendo, ho cercato di ritrovare, almeno in alcuni suoi aspetti più antichi e arcaici, la storia di ciò che potremmo chiamare, in una parola, l'estetica dell'esistenza. Vale a dire non soltanto - e non tanto, per il momento - le diverse forme che hanno potuto assumere le arti dell'esistenza: il che richiederebbe, ovviamente, una serie di studi specifici. Ho voluto invece cogliere, cercando di mostrarlo a voi e a me stesso, in che modo nel pensiero greco, attraverso l'emergenza e la fondazione della *parrësia*

socratica, l'esistenza (il *bios*) è stata costituita come un oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e di percezione estetica: il *bios* come un'opera bella. Viene ad aprirsi, qui, un campo storico di grande ricchezza. È tutta da costruire, certamente, la storia della metafisica dell'anima. Ma bisogna anche costruire ciò che ne rappresenta l'altro lato e l'alternativa: una storia della stilistica dell'esistenza, una storia della vita come bellezza possibile. Certo, tutto quest'aspetto della storia della soggettività, nella misura in cui mette a fuoco la vita come oggetto di una forma estetica, lo si è a lungo nascosto e dominato attraverso quella che potremmo chiamare la storia della metafisica, la storia della *psykhē*, la storia della maniera in cui è stata fondata e stabilita l'ontologia dell'anima. Questo studio possibile dell'esistenza come forma bella è stato occultato anche dallo studio privilegiato delle forme estetiche concepite per dar forma alle cose, alle sostanze, ai colori, allo spazio, alla luce, ai suoni e alle parole. Ma dopotutto bisogna ricordarsi che per l'uomo, per il suo modo di essere e di comportarsi, sono stati oggetto di sollecitudine estetica un modo di essere, un modo di apparire, una traccia: cioè l'aspetto che la sua esistenza fa apparire ai suoi occhi come a quelli altrui e anche la traccia che questa sua esistenza può lasciare e lascerà nel ricordo degli altri dopo la sua morte. Tutto questo ha provocato un'attenzione alla bellezza, allo splendore e alla perfezione: un lavoro continuo e continuamente rinnovato di messa in forma, importante almeno quanto la forma che questi stessi uomini hanno cercato di dare agli dei, ai templi o alla musicalità della voce. Questa estetica dell'esistenza è un oggetto storico essenziale che non bisogna dimenticare a profitto di una metafisica dell'anima o di un'estetica delle cose e delle parole.

Qui bisogna essere chiari: quando metto in relazione con i dialoghi socratici l'abbozzo di questa storia, quando cerco di ritrovare in questi dialoghi il punto di partenza di quella che chiamo l'estetica dell'esistenza, non pretendo affatto che questa attenzione per l'esistenza bella sia un'invenzione socratica o un'invenzione del pensiero, della filosofia greca a cavallo tra il v e il iv secolo. Sarebbe del tutto aberrante sostenere che l'attenzione per un'esistenza bella sia emersa così tardi. Sarebbe completamente aberrante situarla così tardi

se pensiamo che l'attenzione per la bella esistenza era un tema dominante già in Omero o in Pindaro. Ma ciò che ho voluto indicare, situandomi in tale congiuntura socratica – cioè alla fine del v secolo –, è il momento in cui si è stabilita una certa relazione tra questa cura rivolta a un'esistenza bella, splendente, memorabile – una cura senza dubbio arcaica, antica, tradizionale nella cultura greca – e la preoccupazione del dire-il-vero. Più precisamente, ciò che vorrei riconsiderare è il modo in cui il dire-il-vero, in questa modalità etica che appare con Socrate all'inizio della filosofia occidentale, ha interferito con il principio dell'esistenza come opera da creare in tutta la sua perfezione possibile. Vorrei comprendere come la cura di sé – che era stata a lungo, prima di Socrate e della tradizione greca, guidata dal principio di un'esistenza splendente e memorabile – sia stata un principio, non proprio sostituito, ma ripreso, declinato, modificato e rielaborato da quello del dire-il-vero, con cui dobbiamo confrontarci coraggiosamente. Vorrei comprendere come si siano combinati l'obiettivo della bellezza dell'esistenza e il compito di render conto di sé nel gioco della verità. L'arte dell'esistenza e il discorso vero, la relazione tra la bella esistenza e la vera vita, la vita nella verità, la vita per la verità: è un po' tutto questo che volevo cercare di comprendere. L'emergenza della vera vita nel principio e nella forma del dire-il-vero (dire il vero agli altri, a se stessi, su di sé e sugli altri), della vera vita e del gioco del dire-il-vero: è questo il tema, il problema che avrei voluto studiare. Questo problema, il tema dei rapporti tra il dire-il-vero e l'esistenza bella, oppure, per usare una formula sintetica, questo problema della "vera vita", richiederebbe certo una lunga serie di studi. Tuttavia – scusate ancora una volta le mie lamentele –, è evidente che si tratta di argomenti che non ho ancora analizzato, e che sarebbe interessante studiare in gruppo, in un seminario, per poterne discutere. No, in questo momento non sono capace di farvi un corso come si deve su questo tema della vera vita (forse verrà il giorno in cui ne sarò capace o forse non verrà mai). Per ora vorrei solo darvene qualche traccia, qualche abbozzo. Se tra voi c'è qualcuno che s'interessa a questo problema, potrà studiarlo più approfonditamente.

La seconda osservazione che vorrei fare, a proposito di

questa emergenza della questione vera vita/estetica dell'esistenza, è che ho cercato di ritrovare, con Socrate, il momento in cui l'esigenza del dire-il-vero e il principio della bellezza dell'esistenza sono stati associati nella cura di sé. Ho cercato di mostrarvi anche come, da questo momento, potevano delinarsi due sviluppi possibili: quello di una metafisica dell'anima e quello di un'estetica della vita. Non pretendo affatto – è questa la mia seconda osservazione – che ci sia qualcosa come un'incompatibilità o una contraddizione insormontabile tra il tema dell'ontologia dell'anima e quello dell'estetica dell'esistenza. Potrei addirittura dire, al contrario, che questi due temi sono stati realmente, continuamente, associati. In pratica, non c'è ontologia dell'anima che non sia stata di fatto legata alla definizione o all'esigenza di un certo stile di vita, di una certa forma di esistenza. E non c'è neppure stile di esistenza, forma di vita che non sia stata elaborata o sviluppata senza riferirsi, in modo più o meno esplicito, a qualcosa come una metafisica dell'anima. Ma vorrei sottolineare che questo rapporto tra metafisica dell'anima e stilistica dell'esistenza non è mai un rapporto necessario o univoco.

In altri termini, la stilistica dell'esistenza\* non potrebbe mai essere la proiezione, l'applicazione, la conseguenza o la messa in pratica di qualcosa come una metafisica dell'anima. I rapporti tra le due dimensioni sono flessibili e variabili. La relazione esiste, ma è sufficientemente elastica perché sia possibile rintracciare una serie di stili d'esistenza completamente diversi, associati a una stessa e unica metafisica dell'anima. Se ammettiamo, da un punto di vista schematico e generico, che c'è una certa invariabilità nella metafisica dell'anima cristiana, sapete benissimo che il cristianesimo ha sviluppato, nell'ambito di questa metafisica dell'anima, degli stili d'esistenza molto diversi. Nel cristianesimo sono stati infatti definiti svariati modi d'esistenza. L'esistenza dell'asceta non è la stessa di chi vive come tutti gli altri; l'esistenza del laico non è quella del chierico; l'esistenza del monaco o del clero regolare non è quella del clero secolare ecc. Molte differenze – di modulazioni nella stilistica dell'esistenza, o addirittura di stili di esistenza tra loro diversi – sono state rese possibili simultaneamente

all'interno di un quadro metafisico che rimane tutto sommato il medesimo. Possiamo ritrovare nel cristianesimo, sempre in riferimento a questa metafisica più o meno costante, stili successivi molto diversi tra loro. Ad esempio, lo stile dell'ascetismo cristiano nel IV o V secolo dopo Cristo è molto diverso da quello dell'ascetismo del XVII secolo. Insomma: una metafisica che rimane relativamente costante e nondimeno una stilistica dell'esistenza che varia.

Ma potete anche trovare l'inverso, cioè diverse metafisiche dell'anima che servono da base, da riferimento o diciamo da quadro teorico a stili di esistenza che, quanto a loro, rimangono relativamente stabili. Potremmo ad esempio rileggere in questo modo la storia dello stoicismo e vedere come, a partire dal periodo ellenistico o in ogni caso dal periodo romano fino al tardo XVII secolo in Europa, esso abbia definito un certo stile di esistenza abbastanza costante, di fatto, nonostante un certo numero di modifiche di dettaglio. Ora, questo stoicismo lo vedrete svilupparsi all'interno di un monoteismo razionalista allo stesso modo dello stoicismo dell'epoca imperiale. Potete trovarlo associato a forme di panteismo e a ciò che potremmo chiamare il cristianesimo umanista e universalista del XVII secolo. Tra le metafisiche o le filosofie dell'anima e le stilistiche dell'esistenza abbiamo insomma un rapporto che può sempre essere analizzato, ma che non è mai costante e che implica in realtà possibili variazioni da una parte come dall'altra.

Dato questo quadro generale, sulla questione della vera vita, della stilistica dell'esistenza, della ricerca di un'esistenza bella nella forma della verità e della pratica del dire-il-vero - senza ancora sapere fino a dove arriverò e se la mia analisi durerà fino alla fine dell'anno o se mi fermerò prima - vorrei prendere l'esempio del cinismo, per questa ragione essenziale: mi sembra che nel cinismo, nella pratica cinica, l'esigenza di una forma di vita decisamente tipica - con regole, condizioni e prassi caratteristiche, molto specifiche - sia fortemente articolata con il principio del dire-il-vero, del dire-il-vero senza vergogna né timore, del dire-il-vero senza limiti e con coraggio, del dire-il-vero fino al punto in cui il coraggio e l'audacia si rovesciano in un'intollerabile insolenza. Quest'articolazione del dire-il-vero con una maniera di vivere, questo legame

fondamentale, essenziale nel cinismo, tra il fatto di vivere in un certo modo e il destinarsi a dire la verità sono tanto più notevoli quanto più si esprimono, in un certo modo, con immediatezza, senza mediazione dottrinale, e in ogni caso all'interno di un quadro teorico abbastanza rudimentale. Ancora una volta, bisogna essere precisi. Per il momento daremo un'occhiata veloce, e io indicherò provvisoriamente i problemi. In realtà, vi è un certo quadro teorico, ma è evidente che questo quadro è infinitamente meno importante, meno sviluppato, meno essenziale nella pratica cinica di quanto potesse esserlo, naturalmente, nel platonismo, ma anche nello stoicismo o nell'epicureismo. Torneremo più tardi su questo punto. Per il momento vorrei soltanto sottolineare, per giustificare il mio interesse, qualcuno dei tratti che caratterizzano il cinismo, distinguendolo in modo radicale dalla pratica socratica, che tuttavia i cinici stessi invocavano ripetutamente, e dai movimenti filosofici nei quali la maniera di vivere era comunque molto importante.

Il cinismo mi sembra insomma una forma di filosofia nella quale la maniera di vivere e il dire-il-vero sono direttamente, immediatamente, legati l'uno all'altra. Come si manifesta tutto ciò? Per il momento parlerò del cinismo nella sua forma antica, documentata dai testi del periodo ellenistico e romano: vale a dire in Diogene Laerzio, in Dione Crisostomo, in Epitteto, entro certi limiti, così come nei testi satirici o critici scritti da Luciano alla fine del II secolo o dall'imperatore Giuliano nella sua polemica contro i cinici. In questi testi si può vedere che il cinico è costantemente caratterizzato come l'uomo della *parrēsia*, l'uomo del dire-il-vero. Certo, il termine *parrēsia* non è riservato ai soli cinici, né li designa costantemente ed esclusivamente. Spesso lo si trova impiegato per indicare altre forme del parlar-franco filosofico, della parola libera e veridica. Ricordatevi, ad esempio, il modo in cui Arriano, nella sua prefazione alle *Diatriche* di Epitteto, dice che potremo, leggendo questi dialoghi, comprendere cosa sono il pensiero e la *parrēsia* di Epitteto, vale a dire ciò che pensava e il modo in cui liberamente lo esprimeva.<sup>3</sup> Dunque, la parola *parrēsia* non è ovviamente riservata ai cinici. Ciononostante, con il suo significato polivalente, la sua ambiguità (parlar-franco, ma anche insolenza), la parola *parrēsia* è costantemente associata



ai cinici. Il ritratto del cinico ne fa praticamente sempre menzione. La *parrēsia*, il parlar-franco, figura al primo posto nella descrizione del cinico e del cinismo.

In Diogene Laerzio, ad esempio, troverete quest'aneddoto, fra i tanti attribuiti a Diogene il Cinico. Un giorno gli si chiese cosa ci poteva essere di più bello negli uomini (*to kalliston en tois anthrōpois*). Risposta: la *parrēsia* (il parlar-franco).<sup>4</sup> Vedete qui come il tema della bellezza dell'esistenza – della forma più bella possibile da dare alla propria esistenza – e quello dell'esercizio della *parrēsia*, del parlar-franco, siano direttamente legati.

Un altro esempio di questa presenza della *parrēsia* come emblema del cinismo lo incontriamo nel libro III delle *Diatribē*, nel famoso capitolo 22 (dove troviamo un ritratto del cinico). Epitteto, che non è un cinico, tratteggia un'immagine del cinismo estremamente favorevole e quasi vicina a lui stesso. È una sorta di passaggio al limite\* della sua filosofia (il passaggio a un ascetismo radicale). Non bisogna certo interpretare questo ritratto di Epitteto come la descrizione di ciò che era veramente il cinico nella sua epoca; bisogna invece interpretarlo come una sorta di definizione ideale di ciò che potrebbe essere, in qualche modo, l'essenza cinica di una certa forma di ascetismo filosofico, di cui del resto la vita e la filosofia di Epitteto fornivano un certo numero di esempi. In questo capitolo, Epitteto spiega che il ruolo del cinico consiste nell'esercitare la funzione della spia, dell'esploratore. E usa il termine *kataskopos*, che ha un senso ben preciso nel vocabolario militare: indica le persone che l'esercito manda in avanscoperta per osservare con la massima discrezione possibile le mosse del nemico. Epitteto usa questa metafora per dire che il cinico è inviato come un esploratore in avanscoperta, oltre il fronte dell'umanità, per scoprire ciò che, nelle cose del mondo, può essere favorevole oppure ostile all'uomo. Il cinico avrà il compito di localizzare l'ubicazione sia delle armate nemiche, sia dei punti d'appoggio o degli aiuti che si potranno individuare e incontrare e dei quali potremo avvalerci nella nostra lotta. Per questo il cinico, inviato come esploratore, non potrà avere né riparo, né focolare e neppure patria. È l'uomo dell'erranza. È l'uomo della fuga in avanti dell'umanità. Dopo questa erranza, dopo questa fuga, dopo

aver ben osservato e compiuto il suo dovere di *kataskopos*, il cinico deve ritornare. Deve ritornare per annunciare la verità (*apaggellein talēthē*), per annunciare le cose vere senza che la paura, come aggiunge Epitteto, lo paralizzi.<sup>5</sup> Abbiamo qui la definizione stessa della *parrēsia* come esercizio del dire-il-vero, annunciandolo agli uomini senza mai lasciarsi intimorire.

Prenderò ora, da Luciano, un'altra serie di aneddoti, che mostrano quanto fossero legati il cinismo e la pratica della *parrēsia*, al punto che era impossibile descrivere il cinico senza riferirsi alla sua pratica parresiasica. Luciano ha polemizzato molto violentemente contro i cinici e ne ha fornito a più riprese descrizioni estremamente severe: ad esempio quella di Peregrino (detto Proteo), su cui torneremo più tardi. Ne ha fatto la satira anche in parecchi testi che ha dedicato alla critica della filosofia. Tra questi testi c'è quello, famoso, sul mercato delle vite (*biōn prasis*),<sup>6</sup> nel quale l'autore racconta in modo divertente come i filosofi vadano al mercato per vendere ricette di vita. Il primo a entrare in scena è Diogene, che va a vendere la vita cinica proponendola a un buon prezzo (due oboli). E si presenta come *alētheias kai parrēsias prophētēs* (il profeta della verità e della *parrēsia*, della verità e della franchezza).<sup>7</sup>

Come vi dicevo, Luciano ha moltiplicato i suoi attacchi contro i cinici. Ma c'è almeno un suo testo che è favorevole ai cinici, o almeno a un certo personaggio che ha rappresentato il cinismo nell'Atene nel II secolo: Demonatte. Potete trovare in Luciano l'elogio di Demonatte, laddove questo cinico (questo buon cinico, questo cinico che presenta una versione valida e accettabile del cinismo) appare egli stesso, molto chiaramente, come l'uomo della verità, come l'uomo della *parrēsia*. Luciano lo dice esplicitamente all'inizio del suo ritratto di Demonatte, quando racconta che fin dalla sua infanzia si era sentito spinto da una propensione naturale per la filosofia<sup>8</sup>; ne ripareremo: vi è qui tutto il problema della naturalità della vita filosofica [...\*]. Luciano ricorda che questa sua *parrēsia* (questo parlar-franco) e questa sua libertà hanno attirato a Demonatte, a partire da qui, un odio altrettanto forte di quello suscitato da Socrate quando, nell'Atene del V secolo, aveva praticato la sua *parrēsia*. Anche Demonatte ha avuto i suoi Meleto e i suoi Anito, ed è stato denunciato e processato per empietà.<sup>9</sup>

Luciano paragona il processo per empietà subito da Socrate al processo per empietà appena imbastito contro Demonatte. Cosa riguardava esattamente questo processo per empietà? È una questione molto interessante, dato che qui la *parrësia* gioca un ruolo ben preciso: innanzitutto, se seguiamo Luciano, si accusa Demonatte di non aver fatto sacrifici per Atena e di aver rifiutato di essere iniziato ai Misteri eleusini. Trascinato davanti ai tribunali con questo doppio capo d'accusa, Demonatte risponde (con più fortuna di Socrate: riesce a salvarsi la vita). Ma la sua risposta, almeno come la riporta Luciano, è molto interessante per quel che attiene al suo rifiuto di essere iniziato ai Misteri eleusini. Certo, ho rifiutato l'iniziazione ai Misteri eleusini – così avrebbe detto Demonatte stando a Luciano – perché delle due l'una: o i Misteri sono cattivi e ciò che vi accade è male, e in questo caso bisogna dirlo pubblicamente per risparmiarli a coloro che non sono ancora stati iniziati e avessero la spiacevole intenzione o l'infausto capriccio di farsi a loro volta iniziare; oppure i Misteri sono buoni, ciò che vi accade è bene, e allora bisogna attirarvi, quanto più è possibile, tutti coloro che possano essere convinti. In entrambi i casi, il fatto di dire a tutti la verità sui Misteri eleusini – siano essi buoni o no – fa assolutamente parte della funzione e del ruolo del filosofo. Bisogna dirlo, bisogna proclamarlo, bisogna distogliere la gente dai Misteri eleusini o, al contrario, attrarla verso questi Misteri. Bisogna farlo, dice il testo, *hypo philanthrōpias* ("per amore dell'umanità").<sup>10</sup> Il suo rapporto con l'umanità, la sua funzione di benefattore dell'umanità, presupponeva una *parrësia* (una libertà di parola) e implicava che ogni verità possibile sui Misteri eleusini fosse rivelata. Non voleva insomma farsi iniziare perché, se fosse stato iniziato, sarebbe stato obbligato a tacere. E lui che è cinico, cioè uomo della *parrësia*, non può impegnarsi a tacere. Attraverso questa serie di testi – potremmo citarne a decine – il cinico appare dunque proprio il *prophētēs parrēsias* (il profeta del parlar-franco).

Eppure – e questo è un altro aspetto importante regolarmente presente quando si parla dei cinici e della loro *parrësia* –, tale *parrësia* è direttamente connessa a un certo modo di vivere, con modalità specifiche che credo valga la pena di esaminare più da vicino. Nel *Lachete*, Socrate è

autorizzato alla *parrēsia* – all’audacia nel dire il vero, a questo coraggio che gli permetteva di parlare liberamente anche a persone così onorabili, anziane, rispettabili, coraggiose come Nicia e Lachete – solo perché, a ben guardare, nel corso della sua vita aveva dato un certo numero di prove e di garanzie. Ricordatevi che Lachete, invitato a sottoporsi all’esame di Socrate, diceva: amo alcuni *logoi*, non ne amo altri. Dipende. Ma da che cosa dipende? Da una certa armonia, da una certa omofonia tra ciò che dice la persona che parla e il modo in cui vive. Abbiamo allora l’emergere del problema del dire-il-vero nel suo rapporto con la vita stessa di colui che parla. Tuttavia, nei cinici, il rapporto tra il dire-il-vero e il modo di vita fa parte, in un certo senso, del quadro generale di questa omofonia tra il dire e il vivere tratteggiata nel *Lachete*. Ma all’interno di questo quadro credo che il rapporto tra il dire-il-vero e la maniera di vivere sia, nei cinici, ancora più complicato e preciso. Prima di tutto perché nel cinismo il modo di vivere non significa soltanto che la vita mostra e manifesta un certo insieme di virtù – come la temperanza, il coraggio, la saggezza – di cui Socrate aveva d’altronde fornito una sua personale testimonianza. Il modo di vivere implicato, presupposto, che serve da quadro, da sostegno e anche da giustificazione alla *parrēsia*, è caratterizzato da forme estremamente precise, codificate e riconoscibili di comportamento. Quando, in epoca più tarda, l’imperatore Giuliano se la prenderà con i cinici in generale – e in particolare con Eraclio, uno di loro, che aveva abusato del suo ruolo e della sua vocazione – interpellerà questo cinico dicendogli: ma a che ti servono, allora, il bastone di Diogene e la sua *parrēsia*?<sup>11</sup> *Parrēsia* e bastone sono insomma legati assieme. Il cinico si serve della *parrēsia* e porta il bastone.

In realtà questo bastone, nel discorso *Al cinico Eraclio*, è solo un elemento di un insieme ben conosciuto, del quale si ha testimonianza nell’antichità. Il cinico è l’uomo con il bastone, con la bisaccia, con il mantello, l’uomo che cammina con i sandali o a piedi nudi, l’uomo con la barba lunga, l’uomo sporco. E anche l’uomo errante, privo di ogni legame, che non ha né casa, né famiglia, né focolare, né patria – ricordatevi il testo che ho citato<sup>12</sup> – ed è anche l’uomo che vive di accattonaggio. Abbiamo molte testimonianze secondo le quali

quel genere di vita fa tutt'uno con la filosofia cinica, e non è un semplice ornamento. Prendiamo ad esempio, in Diogene Laerzio, il matrimonio, le nozze paradossali e ingiuriose tra Cratete e Ipparchia. Ipparchia voleva assolutamente sposare Cratete, filosofo cinico che, in quanto tale, di matrimonio non voleva saperne. Così Cratete, esasperato dall'insistenza di Ipparchia, che aveva detto che si sarebbe suicidata se non l'avesse sposata, si spoglia davanti a lei e dice: ecco tuo marito, ecco ciò che possiede; a te la decisione, poiché non sarai mia moglie se non condividi il mio stesso modo di vita.<sup>13</sup> Il modo di vita descritto, mostrato dagli elementi che ho evocato, è quindi parte integrante della pratica filosofica del cinico. Ora, questo modo di vita non deve solo corrispondere, in qualche maniera armonicamente, al discorso e alla veridizione dei cinici. Non ha semplicemente una funzione omofonica, come quella che avevamo visto nel *Lachete*, tra la vita di Socrate e l'uso della sua *parrësia*. Il modo di vita (il bastone, la bisaccia, la povertà, l'erranza, la mendicizia) riveste funzioni molto precise in relazione alla *parrësia*, in relazione a questo dire-il-vero.

In primo luogo, funzioni strumentali. Il modo di vita rappresenta la condizione di possibilità del dire-il-vero. Vi ho citato poc'anzi il testo di Epitteto, in cui si vedeva il cinico giocare il ruolo di *kataskopos* (di esploratore, di spia). In effetti, è necessario non essere ancorati a nulla se si vuol essere la spia al servizio dell'umanità: la spia che torna dalle sue missioni per annunciarle la verità, per avvertirla francamente e coraggiosamente di tutti i pericoli a cui rischia di andare incontro, per dirle dove sono i suoi veri nemici. Bisogna essere liberi da ogni vincolo per poter giocare il ruolo di chi annuncia il vero e di chi provoca il risveglio. Secondo Epitteto, come leggiamo nel capitolo 22 del libro III, il cinico non può avere una famiglia perché la sua famiglia è il genere umano: "Uomo, tutto il genere umano egli ha per prole - gli uomini per figli, le donne per figlie: con questo spirito a tutti si accosta, con questo spirito di tutti si cura".<sup>14</sup> E nei paragrafi 69-70 afferma: "Ma, date le condizioni attuali, quasi di combattimento, non è necessario che niente distragga il cinico, perché tutto dedito al servizio di Dio, possa incontrarsi con gli uomini, senza essere legato ad alcun dovere privato né

trattenuto da relazioni?”.<sup>15</sup> Come potrebbe fare onore a tutti questi obblighi privati senza distruggere la sua funzione di messaggero, di portatore di luce, di eroe caro agli dei? Per essere *aggelos*, per essere l’angelo, per esercitare questa funzione angelica,<sup>16</sup> per esercitare questa funzione catascopica, di spia e di portatore di luce, bisogna che sia libero da ogni vincolo. Il modo di vita è allora condizione di possibilità per l’esercizio di questa *parrësia*.

In secondo luogo, questo modo di vita riveste un altro ruolo in relazione alla *parrësia*. Non soltanto condizione di possibilità, ma funzione di riduzione: bisogna ridurre tutti gli obblighi inutili, ordinari, accettati da tutti, senza pertanto essere fondati in natura o in ragione. Questo modo di vita come riduzione di tutte le convenzioni inutili e di tutte le opinioni superflue rappresenta ovviamente una specie di ripulitura generale dell’esistenza e delle opinioni, per far apparire la verità. Si pensi per esempio al famoso gesto di Diogene, in un aneddoto spesso ripetuto nell’antichità, che si masturba sulla pubblica piazza dicendo: perché vi scandalizzate visto che la masturbazione è la soddisfazione di un bisogno che è dello stesso ordine del cibo?<sup>17</sup> Eppure io mangio in pubblico. Perché non dovrei egualmente soddisfare questo bisogno in pubblico? Insomma, il modo di vita ha una funzione di riduzione delle convenzioni e delle credenze.

Infine, e più di ogni altra cosa, questo modo di vita tipico dei cinici svolge, in relazione alla verità, ciò che potremmo chiamare un ruolo di prova. Esso permette di far apparire, nella loro irriducibile nudità, le sole cose indispensabili alla vita umana, o la sua essenza più elementare e rudimentale. In tale senso, questo modo di vita fa apparire, nella sua indipendenza, nella sua fondamentale libertà, ciò che la vita semplicemente è, e quindi ciò che deve essere. Mentre nell’*Alcibiade* l’itinerario socratico consisteva nel partire da questa cura di sé per definire, nella sua separazione radicale, l’essere stesso dell’anima, vi è qui un’operazione opposta di riduzione dell’esistenza: riduzione dell’esistenza a se stessa, a ciò che essa è in verità e che viene così manifestata nel gesto stesso della vita cinica. Nel capitolo 22 del libro III, il cinico dice: “Non ho moglie, non figli, non una casetta, ma la terra soltanto e il cielo e un unico mantello. Eppure che mi manca?

Non sono senza dolori, non sono senza timori, non sono libero?”.<sup>18</sup>

Il cinismo non si accontenta insomma di abbinare o di far corrispondere, in un’armonia o in un’omofonia, un certo tipo di discorso e una vita conforme ai principi enunciati nel discorso. Il cinismo associa il modo di vita e la verità in una forma molto più concisa, molto più precisa. Fa della forma dell’esistenza una condizione essenziale del dire-il-vero. Fa della forma dell’esistenza la pratica di riduzione che lascerà spazio al dire-il-vero. Infine, fa della forma dell’esistenza un modo di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi, nella maniera di comportarsi e di vivere, la verità stessa. Insomma, il cinismo fa della vita, dell’esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un’aleturgia, una manifestazione della verità.

Sul tema della vita cinica come manifestazione, come gesto stesso della verità, vorrei citarvi un testo tardo ma interessante. Interessante perché, per un verso, mostra la tenace persistenza del cinismo, nell’antichità e fino alla fine dell’antichità. Ma anche perché rende egualmente percepibili i legami, così importanti, tra il cinismo e il cristianesimo. E infine perché fa appello a un termine particolarmente importante. Il testo che ci interessa si trova nell’Omelia 25 di Gregorio di Nazianzo (IV secolo). In questa omelia, Gregorio di Nazianzo, che in quel momento è a Costantinopoli, fa l’elogio di un certo Massimo. Massimo era di origine egiziana e, nato in una famiglia cristiana, si era ritirato nel deserto per un certo periodo. La sua grande reputazione di santità, di asceti, gli era valsa la considerazione del vescovo di Alessandria, che l’aveva inviato a Costantinopoli. Gregorio, che in quel momento apparteneva alla diocesi di Costantinopoli, lo riceve; in realtà la storia prenderà una brutta piega; Massimo, divenuto eretico, sarà condannato e ci saranno in seguito lotte violente tra Gregorio e Massimo, ma questo non ci interessa... Gregorio riceve quest’uomo, venuto dall’Egitto nelle terre del monachesimo e dell’ascetismo; riceve questo Massimo che ha conosciuto e praticato la vita ascetica di persona, e ne fa pubblicamente l’elogio. Lo presenta come un eroe filosofico, come un vero cinico. Ecco cosa dice esattamente parlando di lui: detesta l’empietà dei cinici e il loro disprezzo della divinità, ma ha appreso dai cinici la frugalità, come un cane che

imitando gli altri cani ha imparato ad abbaiare (riparleremo di questo esaminando meglio il cinismo; c'era in effetti una corrente, largamente dominante nel cinismo, caratterizzata dall'empietà, o in ogni caso dall'incredulità e dallo scetticismo nei confronti degli dei e di un certo numero di pratiche religiose). Dopo aver così definito e caratterizzato questo asceta cristiano come un eroe filosofico – come un vero cinico che ha ripreso il nocciolo più importante e valido del cinismo, ovvero la frugalità e il modo di vita, indipendentemente da tutte le false credenze o incredulità –, Gregorio di Nazianzo continua, questa volta rivolgendosi direttamente a Massimo: ti paragono a un cane (naturalmente il paragone con il cane rimanda a quella dichiarazione di vero cinismo con la quale Gregorio elogia Massimo), non per la tua impudenza, ma per la tua franchezza (*parrēsia*). Non perché sei ingordo, ma perché vivi giorno per giorno, non perché abbaia, ma perché vegli sulla salvezza delle anime.<sup>19</sup> E poco dopo aggiunge: sei il migliore e il più perfetto dei filosofi, perché sei il martire, il testimone della verità (*martyrōn tēs alētheias*).<sup>20</sup> Certo, *martyrōn* (dal verbo *martyrein*) non designa unicamente il martirio nel senso che diamo abitualmente a questo termine. Qui indica piuttosto la testimonianza della verità. Ma come vedete, le parole di Gregorio non sono soltanto la testimonianza verbale di qualcuno che dice la verità. Si tratta di qualcuno che nella sua stessa esistenza, nella sua scelta di vivere come un cane, non ha mai smesso – a partire dal momento in cui ha aderito all'ascetismo – di essere il testimone vivente della verità: con il suo corpo, con la sua vita, con i suoi gesti, con la sua frugalità, con le sue privazioni, con la sua ascesi. Ha sofferto, ha sopportato, si è privato perché la verità prendesse corpo nella sua vita, nella sua stessa esistenza: affinché prendesse corpo nel suo stesso corpo.

L'espressione *martyrōn tēs alētheias* (essere il testimone della verità) è tarda, ma possiamo mantenerla, credo, per caratterizzare ciò che in fondo è stato il cinismo in tutta l'antichità, e forse anche quella sorta di cinismo presente, con diversi profili, lungo tutto il corso della storia occidentale. Martire della verità sta qui per "testimone della verità": testimonianza data, manifestata, resa autentica tramite un'esistenza, una forma di vita intesa nel senso più concreto e



materiale del termine; testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo: attraverso l'abbigliamento, il modo di fare, la maniera di agire, di reagire e di comportarsi. Il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità. Il cinismo mostra proprio questo. Oppure, ancora: la verità come disciplina, come ascesi e spoliatura della vita. La vera vita come vita di verità. Esercitare nella vita, e attraverso la propria vita, lo scandalo della verità: fin dalla sua emergenza – collocabile nel IV secolo dell'era ellenistica – è stata proprio questa la pratica del cinismo, che continuerà almeno fino alla fine dell'Impero romano e – come vorrei dimostrare – ben al di là. Esercitare nella vita e attraverso la propria vita lo scandalo della verità: è questo il nucleo centrale del cinismo. Ed è la ragione per cui mi sembra che il cinismo rappresenti un momento rilevante, degno di attenzione, se si vuol fare la storia della verità e la storia dei rapporti tra la verità e il soggetto. È questo il motivo per cui vorrei ora soffermarmi un po' sulla questione del cinismo.

La logica, la pedagogia, le regole di ogni insegnamento dovrebbero portarmi a parlarvi, ora, del cinismo che possiamo cercare di individuare e di scoprire nei testi antichi, per poi cercare di raccontare, se non la sua storia, almeno qualcuno dei suoi episodi. In realtà farò il contrario, per cercare di giustificare il fatto di tenervi sempre vincolati all'ambito della filosofia antica. Farò una digressione e cercherò di mostrarvi perché e in che modo il cinismo è non soltanto, come spesso s'immagina, una figura particolare, singolare e in fondo dimenticata della filosofia antica, ma è anche una categoria storica che attraversa, in forme diverse e con svariati scopi, tutta la storia occidentale. C'è un cinismo che fa corpo con la storia del pensiero, dell'esistenza e della soggettività occidentali. È di questo cinismo trans-storico che vorrei un po' parlarvi nella prossima ora. E poi, la volta successiva, torneremo a quello che possiamo considerare come il nucleo storico del cinismo nell'antichità.

\* La lezione comincia con una frase di cui si sentono solo le ultime parole: "Si era realizzata quella che potremmo chiamare, in modo un po' solenne e

impreciso, la fondazione della *parrēsia*, della veridizione, del dire-il-vero etico”.

\* M.F. dice: l'anima.

\* È un concetto dell'analisi matematica, usato anche in filosofia. [N.d.T.]

\* Passaggio non udibile.

## Note

<sup>1</sup> Nel 1982, nelle prime due lezioni del corso, Foucault aveva lungamente analizzato questo dialogo. Cfr. *L'herméneutique du sujet*, cit. [trad. it. cit., pp. 3 sgg.].

<sup>2</sup> Su questo punto, cfr. il passaggio nella lezione del 13 gennaio 1982: ivi, pp. 68-70 [trad. it. cit., pp. 60-66].

<sup>3</sup> Épictète, *Lettre d'Arrien à Lucius Gellius*, in *Entretiens*, vol. I, trad. fr. di J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris 1943, p. 4 [Epitteto, *Lettera di Arriano a Lucio Gellio*, in *Le diatribe e i frammenti*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1960, p. 3: “Tutto quello che ho sentito dire da lui, trascrivendolo, per quanto fosse possibile con le stesse parole, ho cercato di serbarlo per il futuro, a ricordo del suo pensiero e del suo franco parlare (*dianoias kai parrēsias*)”]. Per una prima analisi di questo testo cfr. la lezione del 3 marzo 1982 in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 349-350 [trad. it. cit., pp. 327-328].

<sup>4</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 69, p. 736 [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. I, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 2002<sup>5</sup>, p. 228].

<sup>5</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., libro III, cap. XXII, 24-25, p. 73 [trad. it. cit., p. 212: “In realtà il cinico è esploratore (*kataskopos*) di questo – quali oggetti sono amici agli uomini, quali nemici – e quindi, condotta un'esplorazione accurata, deve venire ad annunciare la verità, senza essere sbigottito dalla paura al punto da denunciare nemici inesistenti e senza essere in alcun altro modo turbato o sconvolto dalle rappresentazioni”].

<sup>6</sup> Lucien, *Les sectes à l'encan*, in *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, vol. I, trad. fr. di E. Talbot, Hachette, Paris 1912, pp. 199-214 [Luciano, *I filosofi all'asta*, in *I filosofi all'asta. Il pescatore. La morte di Peregrino*, a cura di C. Ghirga e R. Romussi, Rizzoli, Milano 2004, pp. 38-91].

<sup>7</sup> Ivi, § 8, p. 203 [trad. it. cit., pp. 50-51: “In poche parole voglio essere predicatore di verità e di libertà di parola (*alêtheias kai parrēsias prophētēs*)”].

<sup>8</sup> Lucien, *Démonax*, in *Œuvres complètes*, vol. I, cit., § 3, p. 525 [Luciano di Samosata, *Vita di Demonatte*, in *Tutti gli scritti*, a cura di D. Fusaro e L. Settembrini, Bompiani, Milano 2007, p. 977: “Demonatte [...] spinto da un certo suo senso per il bello, e da un ingenito amore che sin da fanciullo ebbe per la filosofia”].

<sup>9</sup> Ivi, § 11, p. 527 [trad. it. cit., p. 981: “Eppure dapprima egli offese molti, e si tirò addosso l'odio della moltitudine per il suo libero e franco parlare, e gli sorsero contro parecchi Aniti e Meliti con quella vecchia accusa, che egli non fu veduto mai fare un sacrificio, e che egli solo tra tutti non era iniziato ai misteri eleusini”].

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Julien (l'Empereur), *Contre Héracléios*, 225b-c, in *Œuvres complètes*, vol. II.1, trad. fr. di G. Rochefort, Les Belles Lettres, Paris 1963, § 19, p. 71 [Giuliano Imperatore, *Al cinico Eraclio*, a cura di R. Guido, Congedo Editore,

Galatina (Lecce) 2000].

<sup>12</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., libro III, cap. XXII, 47-48, p. 77 [trad. it. cit., p. 215: “Guardatemi, sono senza casa, senza città, senza beni e senza schiavi: il mio giaciglio è la terra: non ho moglie, non figli, non una casetta, ma la terra soltanto e il cielo e un unico mantello”].

<sup>13</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 96, p. 760 (ed. R. Genaille, p. 44) [trad. it. cit., pp. 238-239].

<sup>14</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., libro III, cap. XXII, 81, p. 82 [trad. it. cit., p. 219].

<sup>15</sup> Ivi, libro III, cap. XXII, 69-70, p. 80 [trad. it. cit., p. 218].

<sup>16</sup> Ivi, libro III, cap. XXII, 23, p. 72 [trad. it. cit., p. 212: “Il vero cinico [...] deve sapere di essere stato inviato da Dio in qualità di messaggero (*aggelos*)”].

<sup>17</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 46, p. 722 e libro VI, § 69, p. 736 [trad. it. cit., pp. 219 e 228].

<sup>18</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., libro III, cap. XXII, 48, p. 77 [trad. it. cit., p. 215].

<sup>19</sup> Grégoire de Nazianze, *Discours*, 24-26, trad. fr. di J. Mossay, Éd. Du Cerf, Paris 1981, 1200B, 25, I, 2, p. 159 [Gregorio di Nazianzo, *Orazioni*, 24-26, in *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2000, p. 599: “Vieni a me, allora, filosofo e saggio [...], tu, cane, non per l’impudenza, ma per la libertà d’espressione (*parrêsian*), non per la ghiottoneria, ma per il modo di vivere alla giornata, non per i latrati, ma per la guardia che fai del bene, per la veglia in difesa delle anime”].

<sup>20</sup> Ivi, 1200A, 25, I, 1, p. 159 [trad. it. cit., p. 599: “Fatti avanti, dunque, migliore e più perfetto fra i filosofi; e io voglio aggiungere, anche fra i martiri della verità (*martyrôn tēs alētheias*)”].

Lezione del 29 febbraio 1984

Seconda ora

*Ipotesi sulle posterità del cinismo – Le posterità religiose: l'ascetismo cristiano – Le posterità politiche: la rivoluzione come stile d'esistenza – Le posterità estetiche: l'arte moderna – Antiplatonismo e antiaristotelismo dell'arte moderna.*

Chiedo innanzitutto la vostra indulgenza, poiché ciò che ora vi proporrò non è niente di più che una passeggiata, un excursus, un'erranza. Immaginate che potessimo lavorare in gruppo e che volessimo scrivere un libro sul cinismo come categoria morale della cultura occidentale: cosa faremmo? Se dovessi concepire un tale studio, ecco più o meno cosa direi... La prossima volta ritorneremo sul cinismo storico (quello dell'antichità), ma poiché in queste ultime settimane il tema del cinismo ha prodotto in me una certa eccitazione, mi è venuta voglia di proporvi questo.

Di certo il cinismo appare abbastanza spesso come una figura non solo marginale ma anche un po' aneddotica della filosofia antica, e questo per varie ragioni: abbiamo anzitutto, sicuramente, o il forte discredito, sul quale torneremo, che ha pesato sul cinismo nel corso della stessa antichità, oppure, in ogni caso, la posizione della filosofia ufficiale, istituzionale e riconosciuta nei confronti del cinismo: un atteggiamento ambiguo, che mira a distinguere, nel cinismo, tutta una serie di pratiche disprezzate, condannate, violentemente criticate, da quello che potremmo definire il suo nucleo centrale, che meriterebbe di essere salvato. Questo atteggiamento nei confronti del cinismo è stato frequente nell'antichità e ha certamente pesato sul suo discredito successivo. Un'altra ragione è che alcune filosofie del mondo antico hanno trasmesso al pensiero occidentale matrici dottrinali estremamente forti e ben riconoscibili: Platone, Aristotele e

fino a un certo punto lo stoicismo, anche se la sua influenza è molto meno definita; tra queste filosofie non vi è certo il cinismo, sia perché conosciamo pochissimo i testi cinici – malgrado ne circolasse un gran numero –, sia perché pare che nell'antichità stessa l'intelaiatura dottrinale del cinismo fosse estremamente rudimentale. In qualche modo, la dottrina cinica è scomparsa. Ma questo non vuol forse dire che il cinismo – un po' come lo stoicismo, come l'epicureismo, e soprattutto come lo scetticismo (bisognerà ritornare sull'argomento con maggiori dettagli) – si è trasmesso, ha continuato a vivere e a svilupparsi essenzialmente come un atteggiamento, un modo di essere molto più che come una dottrina? Si potrebbe insomma immaginare la storia del cinismo non tanto, lo ripeto, come una dottrina, ma piuttosto come un atteggiamento, come un modo di essere che naturalmente ha le sue ragioni e che tiene su di sé un certo discorso giustificativo ed esplicativo: in modo tale che da questo punto di vista sarebbe possibile, io credo, realizzare una storia del cinismo attraverso i secoli. Dall'antichità fino ai nostri giorni.

Siamo abbastanza sprovvisti, devo dire, di lavori relativi alla lunga storia del cinismo. Per quanto ne so, solo in alcuni testi tedeschi si trovano riferimenti al problema del cinismo visto nella sua lunga durata storica: soprattutto negli scritti dedicati al rapporto tra il cinismo, diciamo, moderno (il cinismo nel pensiero e nella moderna cultura europea) e il cinismo antico. Sarebbero necessarie ricerche un po' più precise. Per il momento, ho trovato questo. Tra i lavori tedeschi, in primo luogo un testo del 1953, di Tillich, intitolato *Der Mut zum Sein* (il coraggio di essere, o il coraggio in rapporto all'essere)<sup>1</sup>: un testo nel quale vi è un evidente riferimento sia a Nietzsche sia all'esistenzialismo. In questo testo troverete una distinzione – non so se appare per la prima volta, in ogni caso qui è esplicita – tra il *Kynismus* e lo *Zynismus*. Tillich usa il termine *Kynismus* per indicare il cinismo antico che definisce e caratterizza come la critica della cultura contemporanea da parte dei cinici, sulla base della natura e della ragione. Fa poi derivare da questo cinismo, con notevoli e importanti differenze, lo *Zynismus* contemporaneo, e definisce il cinismo contemporaneo come il coraggio di essere creatori di se stessi. Nel *Parmenides und Jona*,<sup>2</sup> Heinrich riprende nel 1966 questa distinzione tra

*Kynismus* e *Zynismus*, e dedica un capitolo molto interessante – all’inizio del suo libro, se ben ricordo – alla lunga storia del cinismo. Vi è qui, ancora una volta, l’opposizione tra *Kynismus* antico e *Zynismus* contemporaneo. Secondo l’autore il *Kynismus* antico si costituirebbe come una risposta alla distruzione della *polis* e della comunità politica dell’antichità classica: come una forma di affermazione di sé che, non potendo più riferirsi e appoggiarsi alle strutture politiche e comunitarie della vita antica, sarebbe indicizzata sull’animalità, o troverebbe nell’animalità il suo riferimento e il suo fondamento. L’affermazione di sé come animale sarebbe insomma, secondo Heinrich, il fulcro del *Kynismus* antico. Anche lo *Zynismus* contemporaneo, quello dell’Europa moderna, sarebbe un’affermazione di sé che ben caratterizza la filiazione o almeno la continuità esperienziale della forma cinica. Ma non sarebbe l’animalità l’indicatore di questa affermazione di sé, che invece si realizzerebbe di fronte e in relazione all’assurdo e all’assenza universale di senso. Il terzo testo al quale possiamo riferirci è il libro di Gehlen intitolato *Moral und Hypermoral*.<sup>3</sup> Nel primo capitolo egli definisce il cinismo come un individualismo, come un’affermazione del sé (*Ichbetonung*). Infine, il quarto libro, che non conosco, mi è stato segnalato di recente: è uscito l’anno scorso in Germania presso Suhrkamp, è di un certo Sloterdijk, e porta il titolo solenne di *Kritik der zynischen Vernunft* (*Critica della ragione cinica*).<sup>4</sup> Non ci sarà risparmiata nessuna critica della ragione: né della ragione pura, né della ragione dialettica, né della ragione politica, e così abbiamo ora la “critica della ragione cinica”. È un libro in due tomi del quale non so nulla. Mi hanno dato dei pareri, diciamo, divergenti sull’interesse di questo libro. In ogni caso è certo che nella filosofia tedesca contemporanea, nel dopoguerra, troviamo una problematizzazione del cinismo nelle sue forme antica e moderna. Ci sarebbe senz’altro qualcosa da studiare approfonditamente: perché e in quali termini la filosofia tedesca contemporanea ha posto questo problema.

Se mi limito ai primi tre testi che ho citato, dato che non conosco il quarto, mi sembra che queste interpretazioni – molto interessanti almeno perché pongono il tema del cinismo come categoria trans-storica – meritino in ogni caso qualche

riflessione. Prima di tutto mi sembra che questi autori oppongano sistematicamente il cinismo antico, valutato positivamente, al cinismo moderno, al quale viene attribuito un valore negativo. Naturalmente bisogna ricordarsi che anche nella sua forma antica il cinismo è sempre stato considerato, percepito, in modo sostanzialmente ambiguo, come vi ho appena detto. Inoltre, se vogliamo riconoscere le vere dimensioni del cinismo come forma d'esistenza nell'Europa cristiana e nell'Europa moderna, non possiamo limitarci semplicemente a un giudizio univocamente negativo. Le prime tre analisi - non parlo della quarta - si basano, io credo, sull'ipotesi di una discontinuità abbastanza forte ed evidente tra il cinismo antico e il cinismo moderno, come se non ci fossero stati momenti intermedi: come se si trattasse di due forme forse apparentate, ma anche violentemente contrapposte. Se c'è stata una storia lunga e continua del cinismo, che ovviamente implicava forme e pratiche diverse, stili di esistenza modulati secondo schemi differenti, è possibile mostrare l'esistenza permanente di qualcosa che può presentarsi come *il* cinismo attraverso l'intera cultura europea.

Infine e soprattutto, in queste interpretazioni, sia quella di Gehlen sia quella di Heinrich o di Tillich, il cinismo è sempre presentato come una specie di individualismo, di affermazione di sé: un'exasperazione dell'esistenza privata, dell'esistenza naturale e animale, in ogni caso dell'esistenza colta nella sua estrema singolarità: tutto questo sia per opporsi e per rispondere alla dislocazione delle strutture sociali antiche, sia per reagire alle assurdità del mondo moderno. In ogni caso, l'individuo e l'individualismo sarebbero il nocciolo del cinismo. Imperniando l'analisi del cinismo sul tema dell'individualismo, si rischia però di lasciarsi sfuggire una delle sue dimensioni fondamentali, vale a dire il problema, centrale per il cinismo, della relazione tra forme d'esistenza e manifestazioni della verità. La forma d'esistenza come scandalo vivente della verità mi sembra un tema centrale del cinismo, almeno quanto lo è quel famoso individualismo che siamo abituati a ritrovare così spesso ovunque, a proposito e a sproposito. Ebbene, se accettassimo di esaminare la lunga storia del cinismo - si tratta qui di un'ipotesi, di un lavoro possibile - a partire da questo tema della vita come scandalo della verità, o dello stile di vita,

della forma di vita, come luogo d'emergenza della verità (il *bios* come aleturgia), potremmo, mi sembra, rendere visibili una serie di temi e seguire un certo numero di piste. Vedremmo allora almeno tre fattori, tre elementi che hanno potuto, nel corso della lunga storia dell'Europa, trasmettere, ancora una volta in svariate forme, lo schema cinico, il modo cinico d'esistenza, prima nell'antichità cristiana e in seguito nel mondo moderno.

Il primo veicolo della traduzione e della penetrazione del modo d'essere cinico nell'Europa cristiana è stato rappresentato dalla cultura cristiana stessa, attraverso le pratiche e le istituzioni dell'ascetismo. Troviamo nell'ascetismo cristiano quello che è stato per secoli, a mio avviso, il grande veicolo del modo d'essere cinico attraverso l'Europa. Abbiamo infatti una lunga serie di testimonianze convergenti sul fatto che le pratiche ascetiche del cristianesimo antico sono state vissute e realizzate come testimonianza della verità stessa, e che proprio attraverso quelle pratiche l'asceta cristiano ha voluto incarnare la verità, alla stessa maniera del cinico. Abbiamo d'altronde mille esempi dell'estrema vicinanza tra la privazione del cinico, inteso come testimone, come martire della verità, e l'ascesi cristiana, egualmente intesa come testimonianza della verità (anche se si tratta di un'altra verità). Uno dei primi esempi lo troviamo in Luciano, per l'appunto, a proposito di Peregrino. Peregrino era un filosofo, un cinico del quale Luciano racconta la morte teatrale. Credo si fosse bruciato vivo alle Olimpiadi.<sup>5</sup> Luciano scrive un testo veramente violento su questa morte, nel quale racconta la vita di Peregrino e il momento in cui si è convertito al cristianesimo adottando e praticando tutte le rinunce che caratterizzano la vita cristiana. Perché? Per fedeltà e obbedienza a colui che Luciano chiama il sofista, che è stato crocifisso in Palestina. Peregrino è insomma un cinico che è passato al cristianesimo, o un cristiano diventato cinico.<sup>6</sup> In ogni caso l'interferenza tra le due forme di vita esiste ed esse sono così simili che qualcuno come Luciano – evidentemente abbastanza lontano da questi problemi, abbastanza ostile a pratiche di questo tipo – può confonderle senza troppe difficoltà. Allo stesso modo, Giuliano, più tardi, nella sua critica dei cinici, rileverà la prossimità tra la vita cinica e la vita cristiana. Ed è notevole che



sant'Agostino, per esempio, in un testo che vorrei citarvi, evochi a sua volta il problema dei cinici. Si tratta di un passaggio de *La città di Dio* (libro XIX), nel quale si domanda: possiamo effettivamente ammettere nella comunità cristiana e riconoscere come cristiano qualcuno che vive in modo cinico (ciò che prova che il modo di vita cinico era ancora praticato anche nelle comunità cristiane oppure, in ogni caso, che chi praticava il modo di vita cinico voleva e cercava di integrarsi nelle comunità cristiane)? E sant'Agostino risponde: "Certo non riguarda minimamente questa città l'atteggiamento o il costume di vita con cui ciascuno riceve questa fede attraverso la quale giungere a Dio [...]. Per questo essa non costringe nemmeno i filosofi che diventano cristiani a mutare il loro atteggiamento o le loro consuetudini di vita che non sono contrarie minimamente alla religione, bensì a mutare le loro false dottrine".<sup>7</sup> La lezione di sant'Agostino è insomma chiara: poiché la dottrina è buona, possiamo perfettamente accettare nella comunità cristiana chi conduce una vita cinica, chi adotta le usanze dei cinici, chi vive come un cinico. Potremmo ad esempio trovare in san Girolamo (*Adversus Iovinianum*, libro II, capitolo 14, paragrafo IV) qualcosa sulla morte di Diogene, con l'aggiunta di un elogio. Egli incita i cristiani a non essere inferiori a un filosofo come Diogene. Insomma, non è per niente strano che ci sia stata, nel cristianesimo primitivo, un'interferenza molto evidente tra la pratica cinica e l'ascesi cristiana. Bisogna però ricordarsi che il modo di vita cinico è stato tramandato a lungo, sicuramente grazie al tramite dell'ascesi cristiana e del monachesimo. E anche se viene meno il riferimento esplicito al cinismo, alla dottrina, alla vita cinica – anche se il termine "cane" riferito al cinismo di Diogene sparisce –, innumerevoli temi, attitudini, forme di comportamento già osservabili tra i cinici si ritroveranno in numerosi movimenti spirituali del Medioevo. Dopotutto, gli ordini mendicanti – gente che spogliandosi di tutto, vestendo gli abiti più semplici e più rozzi, va in giro a piedi nudi esortando gli uomini a occuparsi della propria salvezza, interpellandoli in diatribe la cui violenza è ben conosciuta<sup>8</sup> – riprendono di fatto un modo di comportamento che è quello dei cinici. I francescani – con il loro spogliarsi dei beni terreni, la loro erranza, la loro povertà, la loro mendicizia – sono, entro

certi limiti, i cinici della cristianità medievale. Quanto ai domenicani, ebbene, voi sapete che chiamano se stessi i *Domini canes* (i cani del Signore). Anche se, verosimilmente, il parallelo con il cinismo antico sarà fatto solo *a posteriori*, di fatto è proprio questo modello, trasmesso attraverso il cristianesimo, a essere riattivato. Potremmo trovare parecchi altri esempi di questa riattivazione nei movimenti più o meno ereticali che si sono sviluppati lungo tutto il Medioevo. Ecco, per esempio, la descrizione che viene data di Robert d'Arbrissel, questo ispiratore spirituale particolarmente importante nell'Ovest della Francia, nell'Angiò e nella Turenna, alla fine dell'XI secolo: vestito di cenci, andava a piedi nudi da un borgo all'altro, lottando contro l'amoralità del clero e sollecitando i cristiani a fare atto di penitenza. Oppure, nel movimento valdese, trovate questa descrizione: non hanno domicilio fisso, si spostano in coppia, come gli apostoli (*tanquam Apostolicum*), seguendo nudi la nudità di Cristo (*nudi nudum Christum sequentes*). E questo tema (seguire nudo la nudità di Cristo, seguire nudo la nudità della Croce) è stato estremamente importante per tutta questa spiritualità cristiana. Anche qui, esso rimanda, almeno implicitamente, alla famosa nudità cinica, con il suo doppio significato: al tempo stesso un modo di vita basato sulla spoliazione dei beni e la manifestazione, attraverso questa completa nudità, di ciò che è la verità del mondo e della vita. La scelta della vita come scandalo della verità e la spoliazione della vita come maniera di costituire, nel corpo stesso, il teatro visibile della verità sembrano essere stati, nella storia del cristianesimo, non solo un argomento, ma una pratica particolarmente viva, intensa, forte, in tutti i tentativi di riforma che si sono opposti alla chiesa, alle sue istituzioni, al suo arricchimento, all'allentamento dei suoi costumi. C'è stato tutto un cinismo cristiano, un cinismo anti-istituzionale, un cinismo che chiamerei antiecclesiastico, le cui forme e tracce erano ancora vive alla vigilia della Riforma, durante la Riforma, all'interno stesso della Riforma protestante, o addirittura della Controriforma cattolica. Tutta questa lunga storia del cinismo cristiano potrebbe essere ricostruita.

In secondo luogo sarebbe anche interessante, per situarsi un po' più vicino a noi, analizzare un altro veicolo del modo di

essere cinico: il cinismo inteso come forma di vita nello scandalo della verità. Lo si troverebbe non più nelle istituzioni e nelle pratiche religiose, ma nelle pratiche politiche. Qui, naturalmente, penso ai movimenti rivoluzionari, o almeno ad alcuni di questi movimenti che, come ben sapete, hanno preso a prestito parecchi aspetti dalle diverse forme, ortodosse o meno, della spiritualità cristiana. Il cinismo – l'idea di un modo di vita che sarebbe irruzione e manifestazione violenta, scandalosa, della verità – fa parte e ha fatto parte della pratica rivoluzionaria e delle forme assunte dai movimenti rivoluzionari nel corso del XIX secolo. La rivoluzione nel mondo europeo moderno – si tratta di un fatto conosciuto di cui avevo parlato, credo, l'anno scorso – non è stata semplicemente un progetto politico, ma anche una forma di vita. O, più precisamente, la rivoluzione ha funzionato come un principio che ha prodotto un certo modo di vita. E se volete chiamare, per comodità, "militantismo" la maniera in cui è stata definita, caratterizzata, organizzata, regolata la vita come attività rivoluzionaria, o l'attività rivoluzionaria come vita, possiamo dire che il militantismo, come vita rivoluzionaria, come vita consacrata totalmente o parzialmente alla Rivoluzione, ha assunto, nell'Europa del XIX e del XX secolo, tre grandi forme. Due sono più conosciute (la più antica e la più recente), ma qui m'interessero alla terza.

In primo luogo, troviamo la vita rivoluzionaria nella forma della socialità e del segreto: la vita rivoluzionaria nella società segreta (associazioni, complotti contro la società attuale e visibile, costituzione di una socialità invisibile ordinata a un principio e a un obiettivo millenarista). Quest'aspetto della vita rivoluzionaria è stato senza dubbio molto importante all'inizio del XIX secolo.

In secondo luogo, all'altra estremità, troviamo il militantismo, non più nella forma della socialità segreta ma dell'organizzazione visibile, riconosciuta, istituita, che cerca di realizzare i suoi obiettivi e la sua dinamica nel campo sociale e politico. È un militantismo che non si nasconde più nella socialità segreta, ma appare chiaramente e si fa riconoscere nelle organizzazioni sindacali e nei partiti politici rivoluzionari.

La terza grande maniera di essere militanti è infine il militantismo come testimonianza di vita,\* nella forma di uno

stile di esistenza. Lo stile di esistenza tipico del militantismo rivoluzionario, che si manifesta nella testimonianza di vita, è in rottura, deve essere in rottura con le convenzioni, le abitudini, i valori della società. E deve manifestare direttamente, nella sua forma visibile, nella sua pratica costante e nella sua esistenza immediata, la possibilità concreta e il palese valore di un'altra vita: un'altra vita che è la vera vita. Anche qui, al centro dell'esperienza, della vita, del militantismo rivoluzionario, troviamo davvero questo tema così fondamentale, e al tempo stesso così enigmatico e interessante, della vera vita. È il problema della vera vita già posto da Socrate, che ha attraversato, credo, tutto il pensiero occidentale.

La vita rivoluzionaria, la vita come attività rivoluzionaria, ha avuto questi tre aspetti: la socialità segreta, l'organizzazione istituita e la testimonianza di vita (testimonianza della vera vita, nella e attraverso la vita stessa). Questi tre aspetti del militantismo rivoluzionario (socialità segreta, organizzazione e stile d'esistenza) sono stati costantemente presenti nel XIX secolo. Ma ovviamente non hanno avuto tutti, né sempre, la stessa importanza. A grandi linee, potremmo dire che volta per volta uno di essi ha assunto un valore dominante: l'aspetto della socialità segreta ha chiaramente dominato i movimenti rivoluzionari all'inizio del XIX secolo; l'aspetto dell'organizzazione è diventato essenziale nell'ultimo terzo del XIX secolo, con l'istituzionalizzazione dei partiti politici e dei sindacati; l'elemento della testimonianza di vita, dello scandalo della vita rivoluzionaria come scandalo della verità, è stato grosso modo predominante nei movimenti della metà del XIX secolo. Bisognerebbe certo studiare Dostoevskij e, con Dostoevskij, il nichilismo russo e, dopo il nichilismo russo, l'anarchismo europeo e americano; e anche il problema del terrorismo e la maniera in cui l'anarchismo e il terrorismo, come pratiche della vita fino alla morte per la verità (la bomba che uccide colui che la colloca), appaiono come una sorta di passaggio al limite, un passaggio drammatico o delirante, di questo coraggio per la verità che i greci e la filosofia greca avevano posto come uno dei principi fondamentali della vita secondo verità. Andare verso la verità, manifestare la verità, far esplodere la verità fino a perdervi la vita o a spargere il

sangue altrui: è qualcosa di cui possiamo rintracciare la lunga filiazione nel corso del pensiero europeo.

Ma quando dico che la questione della testimonianza di vita è stata dominante nel XIX secolo, che la troviamo soprattutto nei movimenti che vanno dal nichilismo all'anarchismo fino al terrorismo, non voglio dire che questo aspetto sia completamente scomparso e sia stato soltanto una figura storica nella storia del rivoluzionarismo europeo. In realtà vediamo riapparire continuamente il problema della vita come scandalo della verità. E vediamo così ripresentarsi abbastanza regolarmente il problema dello stile di vita rivoluzionario in quello che potremmo chiamare il *gauchisme*.<sup>\*</sup> Il risorgere del *gauchisme* come tendenza permanente nel pensiero e nei progetti rivoluzionari europei non si è basato sulla dimensione dell'organizzazione ma sempre su quella dimensione del militantismo che è la socialità segreta o lo stile di vita, e a volte il paradosso di una socialità segreta che si manifesta e si rende visibile attraverso delle forme di vita scandalose. D'altronde non bisogna credere che laddove il rivoluzionarismo assume la forma organizzativa del partito politico, la dimensione del segreto o dello stile di vita - o della vita come scandalo della verità - scompaia completamente. Ovviamente qui bisognerebbe fare un'analisi precisa di cosa sono stati i partiti rivoluzionari in Francia (Partito socialista e Partito comunista). Sarebbe interessante vedere com'è stato posto il problema dello stile di vita nel Partito comunista: come lo si è posto negli anni venti, come è stato a poco a poco trasformato, elaborato, modificato e alla fine rovesciato, dato che si arriva a un risultato paradossale, che in realtà non fa che confermare l'importanza dello stile di vita e della manifestazione della verità nella vita militante. Nella situazione attuale sono stati banditi tutti i modi, tutti gli stili di vita che potrebbero equivalere alla manifestazione scandalosa di una verità inaccettabile; il tema dello stile di vita rimane tuttavia molto importante nel militantismo del Partito comunista francese e assume la forma di un'ingiunzione in qualche modo rovesciata: quella di dover riprendere e applicare al proprio stile di vita, ostinatamente e manifestamente, tutti i valori appresi, tutti i comportamenti più abituali e i modelli di condotta più tradizionali. Di modo che lo scandalo della vita rivoluzionaria -

come forma di vita che, in rottura con la vita comunemente ammessa, fa apparire la verità e la testimonianza – ora si rovescia nelle strutture istituzionali del Partito comunista francese, con l'adozione dei valori appresi, dei comportamenti abituali, degli schemi di condotta tradizionali, in contrapposizione alla cosiddetta decadenza della borghesia o alla follia *gauchiste*. Si può immaginare abbastanza bene in cosa potrebbe consistere quest'analisi, in ogni caso importante da fare, dello stile di vita nei movimenti rivoluzionari europei: un'analisi che, per quanto ne so, non è mai stata fatta. Si tratterebbe di capire in che modo l'idea di un cinismo della vita rivoluzionaria come scandalo di una verità inaccettabile sia stata contrapposta alla definizione di una conformità dell'esistenza: una conformità concepita come condizione del militatismo nei partiti che si dicono rivoluzionari. Si tratterebbe di un altro oggetto di studio.

Dopo i movimenti religiosi medievali, per un periodo molto lungo, e dopo la pratica politica successiva al XIX secolo, credo ci sia stato un terzo grande veicolo, nella cultura europea, del cinismo o del tema del modo di vita come scandalo della verità. Lo possiamo trovare nell'arte. Ma anche qui la storia sarebbe molto lunga e complessa. Bisognerebbe forse risalire al mondo antico perché, per quanto chiaramente affermata, per quanto violenta sia stata la contrapposizione del cinismo alle diverse regole di condotta e ai valori culturali e sociali, nell'antichità vi sono state un'arte e una letteratura ciniche. La satira e la commedia sono state molto spesso attraversate da temi cinici. Di più: entro certi limiti esse hanno rappresentato un luogo espressivo privilegiato per i temi cinici. Nell'Europa medievale e cristiana bisognerebbe senza dubbio considerare tutto un filone della letteratura come una specie di arte cinica. La potremmo forse individuare nelle favole, così come nella letteratura sulla festa e sul carnevale studiata da Bachtin,<sup>9</sup> che però, io penso, rientra sicuramente anche nell'ambito delle manifestazioni della vita cinica. Il problema è quello dei rapporti tra la festa e la vita cinica (cioè la vita allo stato nudo, la vita violenta, la vita che mostra scandalosamente la verità). Potremmo incrociare qui molti temi che riguardano il carnevale e la pratica carnevalesca. Ma credo che la questione del cinismo divenga particolarmente importante soprattutto

nell'arte moderna. In due modi l'arte moderna è stata ed è ancora, per noi, il veicolo di un modo di essere cinico, il veicolo di questo principio della relazione tra lo stile di vita e la manifestazione della verità.

In primo luogo - penso verso la fine del XVIII secolo e nel corso del secolo successivo, ma si tratta ancora una volta di questioni da studiare - vi è l'apparizione di qualcosa di molto particolare nella cultura europea: la vita da artista. La sola idea che l'artista debba avere una vita speciale, irriducibile alle dimensioni e alle norme ordinarie, era già accettata. Per rendersene conto basterebbe leggere, ad esempio, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti* del Vasari<sup>10</sup> o l'autobiografia di Benvenuto Cellini.<sup>11</sup> Vi trovate, molto chiaramente e largamente accettata, questa idea dell'artista che, proprio in quanto artista, non può avere una vita del tutto simile a quella degli altri. Rispetto a quella degli altri, la sua vita è incommensurabile. Ma, verso la fine del XVIII e all'inizio del XIX secolo, appare qualcosa di completamente nuovo e di diverso rispetto a ciò che potevamo trovare nel Rinascimento in Vasari. Credo sia l'idea moderna che la vita dell'artista deve, nella sua forma stessa, rappresentare una certa testimonianza dell'arte nella sua verità. Non soltanto la vita dell'artista deve essere sufficientemente peculiare affinché egli possa creare la sua opera, ma deve essere, in qualche modo, una manifestazione dell'arte stessa nella sua verità. In fondo, questo tema di una vita da artista, così importante nel corso del XIX secolo, poggia su due principi. In primo luogo: l'arte è capace di dare all'esistenza una forma particolare, diversa da tutte le altre, una forma che è quella della vera vita. Vi è poi quest'altro principio: se l'arte ha proprio la forma della vera vita, la vita, di rimando, è la garanzia per cui ogni opera radicata in essa e a partire da essa appartiene davvero alla dinastia e al campo dell'arte. Credo insomma che questa idea della vita da artista come condizione e certificazione dell'opera d'arte, come opera d'arte essa stessa, sia un modo di riprendere - da un altro punto di vista, sotto un nuovo profilo e sicuramente in un'altra forma - questo principio cinico della vita come manifestazione di rottura scandalosa, attraverso la quale emerge, si manifesta e prende corpo la verità.

Non è tutto. C'è un'altra ragione per cui l'arte, nel mondo

moderno, è stata veramente il veicolo del cinismo. Si tratta dell'idea che l'arte stessa, che si tratti di letteratura, di pittura o di musica, deve stabilire con la realtà un rapporto che non è più di ornamento, di imitazione, ma di messa a nudo, di smascheramento, di ripulitura, di scavo, di riduzione violenta alla dimensione elementare dell'esistenza. Questa pratica dell'arte come messa a nudo e riduzione all'esistenza elementare è qualcosa che senza dubbio appare in modo sempre più evidente a partire, forse, dalla metà del XIX secolo. L'arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) si costituisce come il luogo dell'irruzione di ciò che è inferiore, basso, di ciò che, in una cultura, non ha il diritto o almeno la possibilità di esprimersi. In questo senso, c'è un antiplatonismo dell'arte moderna. Se avete visto la mostra su Manet quest'inverno,\* la cosa salta agli occhi: c'è un antiplatonismo dell'arte moderna, come mostra il grande scandalo di Manet; un antiplatonismo che rappresenta, credo, più che la definizione di ogni arte attualmente possibile, una tendenza profonda che troverete da Manet fino a Francis Bacon, da Baudelaire fino a Samuel Beckett o a Burroughs. Antiplatonismo: l'arte come luogo di irruzione dell'elementare, come messa a nudo dell'esistenza.

In questo modo l'arte stabilisce un rapporto polemico di riduzione, di rifiuto o di aggressione con la cultura, con le norme sociali, con i valori e con i canoni estetici. È ciò che fa dell'arte moderna, a partire dal XIX secolo, il movimento attraverso il quale, incessantemente, ogni regola posta, dedotta, indotta, inferita da ciascuno degli atti precedenti, si trova respinta e rifiutata dall'atto successivo. Insomma, c'è in ogni forma d'arte una specie di cinismo permanente nei confronti di ogni arte acquisita. È quello che potremmo chiamare il carattere antiaristotelico dell'arte moderna.

L'arte moderna è antiplatonica e antiaristotelica: riduzione, messa a nudo dell'esistenza elementare, rifiuto e rigetto perpetuo di ogni forma già acquisita. L'arte moderna, da questo doppio punto di vista, ha una funzione che potremmo chiamare essenzialmente anticulturale. Bisogna contrapporre, al consenso della cultura, il coraggio dell'arte nella sua barbara verità. L'arte moderna è il cinismo nella cultura, è il cinismo della cultura che si rivolta contro se stessa. È soprattutto nell'arte, anche se non solo in essa, che si concentrano, nel



mondo moderno, nel nostro mondo, le forme più intense di un dire-il-vero che accetta il coraggio e il rischio di ferire. In questo senso, credo che potremmo fare una storia dell'atteggiamento cinico, della pratica cinica, del cinismo come modo di vita connesso a una manifestazione della verità. Potremmo farlo a proposito dell'arte moderna, come possiamo farlo a proposito dei movimenti rivoluzionari e come è stato fatto a proposito della spiritualità cristiana. Perdonatemi per questa rapida scorsa. Non sono che annotazioni per un lavoro possibile. La prossima volta torneremo a cose più serie, al cinismo antico. Grazie.\*

\* Traduciamo con "testimonianza di vita" l'espressione di Foucault *témoignage par la vie*, che significa contemporaneamente testimonianza attraverso la vita e testimonianza nella vita, nel senso che la vita stessa diventa testimone della verità. [N.d.T.]

\* Non traduco qui il termine *gauchisme*, che indica al tempo stesso l'"essere di sinistra" e l'appartenenza ai movimenti della sinistra extraparlamentare. [N.d.T.]

\* Foucault non si riferisce certo alla grande retrospettiva su Manet del Grand Palais a Parigi (22 aprile-1° agosto 1983), ma evoca piuttosto la mostra temporanea del Centre Georges Pompidou (*Bonsoir Monsieur Manet*), da giugno a ottobre 1983, nella quale erano esposti, a volte in modo provocatorio, delle interpretazioni e delle variazioni di artisti contemporanei sulle opere di Manet.

\* Qui Foucault tralascia uno sviluppo importante che troviamo nel manoscritto: "...ci sarebbero evidentemente molte questioni da sviluppare a questo proposito: la stessa genesi di questa funzione dell'arte come cinismo nella cultura. Rintracciare nel *Nipote di Rameau* i primi segni che annunciano il processo che diventa esplosivo nel corso del XIX secolo. Scandalo su Baudelaire, Manet (Flaubert?); il rapporto tra il cinismo dell'arte e la vita rivoluzionaria: prossimità; fascinazione dell'uno per l'altro (tentativo costante di collegare il coraggio del dire-il-vero rivoluzionario alla violenza dell'arte come irruzione selvaggia del vero); ma anche una discrepanza essenziale, dovuta forse al fatto che se questa funzione cinica è al centro dell'arte moderna, essa è soltanto marginale nel movimento rivoluzionario quando questo è dominato da forme organizzative: quando i movimenti rivoluzionari si organizzano in partiti e i partiti definiscono la 'vera vita' come un'adesione senza residui alle norme, come un conformismo sociale e culturale. Evidentemente il cinismo, lungi dal formare un legame, rappresenta un momento di incompatibilità tra l'*éthos* dell'arte moderna e l'*éthos* della pratica politica, rivoluzionaria o meno. Potremmo ritrovare la stessa questione formulandola diversamente: in che modo il cinismo, che sembra essere stato un movimento popolare abbastanza diffuso nell'antichità, nel XIX e XX secolo sia diventato un'attitudine al tempo stesso elitista e marginale, importante nella nostra storia, benché il termine stesso - cinismo - assuma soltanto valori negativi. Aggiungere ancora una cosa: il cinismo può essere paragonato a

un'altra forma del pensiero greco: lo scetticismo. Anche quest'ultimo è molto più uno stile che una dottrina, una maniera di essere, di fare, di dire; un atteggiamento etico rispetto alla verità; un modo di essere, di fare e di dire; una propensione alla prova, all'esame, al dubbio sui principi. Ma con questa grande differenza: lo scetticismo è un'attitudine all'esame che si esercita sistematicamente nel dominio del sapere, e la maggior parte del tempo lascia da parte le implicazioni pratiche; mentre il cinismo è incentrato soprattutto su un atteggiamento pratico, si basa su un disinteresse o un'indifferenza teorica, e sull'accettazione di qualche principio essenziale. Rimane il fatto che la combinazione del cinismo e dello scetticismo nel XIX secolo è all'origine del 'nichilismo' inteso come un modo di vivere che si basa su una certa attitudine nei confronti della verità. Bisogna perdere l'abitudine di pensare sempre il nichilismo sotto un solo aspetto, come si fa oggi: come un destino proprio della metafisica occidentale – destino al quale potremmo sottrarci solo ritornando a ciò il cui oblio ha reso possibile la metafisica stessa – e come una vertigine di decadenza tipica di un mondo occidentale ormai incapace di credere ai propri valori. Prima di tutto bisogna considerare il nichilismo come una figura storica ben precisa nel XIX e nel XX secolo, ma questo non significa rinunciare a iscriverlo nella storia lunga di ciò che l'ha preceduto e preparato: scetticismo; cinismo. In questo modo, potremo considerarlo come un episodio o piuttosto una forma storicamente situata di uno stesso problema posto da molto tempo nella cultura occidentale: quello del rapporto tra volontà di verità e stile d'esistenza.

Cinismo e scetticismo sono stati due modi di porre il problema dell'etica della verità. Il loro incontro nel nichilismo mostra qualcosa di essenziale, di centrale nella cultura occidentale. Possiamo esprimere concisamente questo qualcosa: laddove l'interesse per la verità la rimette continuamente in dubbio, quale forma di esistenza permette questa interrogazione? Qual è la vita necessaria dal momento che la verità non sarebbe più necessaria? La domanda del nichilismo non è: se Dio non esiste, allora tutto è permesso. La sua formula è piuttosto: se devo confrontarmi al 'nulla è vero', come devo vivere? Nel cuore della cultura occidentale vi è la difficoltà di definire il legame tra la cura della verità e l'estetica dell'esistenza. Ecco perché il cinismo mi sembra una questione importante, anche se certamente i molti testi che a esso sono dedicati non permettono di interpretarlo come una dottrina ben definita. Poco importa la storia della dottrina, è importante fare una storia delle arti dell'esistenza. In questo Occidente che ha inventato tante verità diverse e forgiato arti d'esistenza così svariate, il cinismo non cessa di ricordarci questo, che ben poca verità è indispensabile per chi vuole vivere veramente e che ben poca vita è necessaria quando teniamo davvero alla verità”.

## Note

<sup>1</sup> P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Steingrüben, Stuttgart 1953; De Gruyter, Berlin 1991<sup>2</sup>; trad. fr. di J.-P. LeMay, *Le courage d'être*, Éd. du Cerf, Paris 1999 [trad. it. di G. Sardelli, *Il coraggio di esistere*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1968].

<sup>2</sup> K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966 [trad. it. *Parmenide e Giona, quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli 1988].

<sup>3</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. 1969 [trad. it. *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, a cura di U. Fadini, ombre corte, Verona 2001].

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; trad. fr. di H. Hildenbrand, *Critique de la raison cynique*, Bourgois, Paris 1987 [trad. it. *Critica della ragione cinica*, a cura di M. Perniola, Garzanti, Milano 1993].

<sup>5</sup> Cfr. *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, vol. II, trad. fr. di E. Talbot, cit., §§ 36-39, pp. 395-396 [Luciano, *I filosofi all'asta. Il pescatore. La morte di Peregrino*, cit., pp. 201-205].

<sup>6</sup> Ivi, § 11, p. 387 [trad. it. cit., pp. 176-177].

<sup>7</sup> Saint Augustin, *La cité de Dieu*, trad. fr. di G. Combès, Desclée de Brouwer, Paris 1960, libro XIX, 18-19, t. 37, p. 135 [Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1992<sup>3</sup>, p. 973].

<sup>8</sup> N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. fr. di S. Clémendot, Julliard, Paris 1962 (ed. originale: *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middles Ages*, Oxford University Press, London 1957) [trad. it. di A. Guadagnin, *I fanatici dell'apocalisse*, Einaudi, Torino 2000].

<sup>9</sup> M. Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, Paris 1982 (scritto nel 1940, pubblicato in russo nel 1965) [M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, trad. it. di M. Romano, Einaudi, Torino 1979].

<sup>10</sup> G. Vasari, *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes italiens*, a cura di A. Chastel, Berger-Levrault, Paris 1981-1985 [G. Vasari, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti* (1546), a cura di E. Luporini, Rizzoli, Milano 1970]. Su questo testo cfr. M. Foucault, "Le 'non' du père", del 1962, su Hölderlin, che comprende già un passaggio sulla filosofia delle *Vite*: cfr. *DE*, I, pp. 192-193 [trad. it. di G. Costa, *Il non del padre*, in *Archivio Foucault 1*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996].

<sup>11</sup> *Vie de Benvenuto Cellini par lui-même*, trad. fr. di L. Leclanché, Sulliver, Paris 1951 (ed. originale: *La vita scritta da lui medesimo*, 1558-1562) [B. Cellini, *Vita*, a cura di E. Camesasca, Rizzoli, Milano 1985, 2007].

Lezione del 7 marzo 1984

Prima ora

*Richiami bibliografici – Due personaggi cinici contrapposti: Demetrio e Peregrino – Due presentazioni contrapposte del cinismo: come impostura o come universale della filosofia – Limitatezza dottrinale ed estensione sociale del cinismo – L'insegnamento cinico come armatura di vita – Il tema delle due vie – Tradizionalismo della dottrina e tradizionalismo dell'esistenza – L'eroismo filosofico – Il Faust di Goethe.*

Questa settimana ho ricevuto la lettera di una uditrice a proposito della *parrēsia* e dei nuovi e diversi significati di questo termine nella letteratura cristiana. Questa uditrice mi segnala un certo numero di riferimenti molto interessanti in Cassiano, in Giovanni Climaco, negli *Apoftegmi*, nei Padri della chiesa ecc. Ma è molto discreta: non mi segnala né il suo nome né il suo indirizzo. Quindi non posso rispondere. A ogni modo le dico che in effetti ha tutte le ragioni. I suoi riferimenti bibliografici sono interessanti, ed è proprio in tale direzione che vorrei muovermi quest'anno, se ne avrò il tempo: per mostrarvi che attraverso l'evoluzione stessa del termine *parrēsia* in ambito greco-romano, nel cristianesimo, siamo arrivati, per così dire, a una dispersione dei suoi significati che troveremo nella letteratura cristiana. Certo, quando Gregorio di Nazianzo, facendo l'elogio di Massimo, lo presenta come un cinico dotato di *parrēsia*, il termine è impiegato nel suo senso del tutto tradizionale.<sup>1</sup> Ma tutta una serie di altri significati, positivi o negativi, verranno assegnati a questa parola. È ciò che vorrei cercare di studiare un po' più in là nel tempo. Ecco la mia breve risposta a questa lettera, fornita solo nella forma di una promessa che non sono neppure sicuro di poter mantenere.

Un secondo punto, sempre a proposito del cinismo.

Finalmente ho trovato un libro, non dirò *il* libro, ma un libro sul cinismo, che è di certo molto più interessante, senz'altro molto più documentato di quelli che ho menzionato la scorsa lezione. Si tratta, ancora una volta, di un libro tedesco, poiché è evidente che i tedeschi si sono parecchio interessati al problema storico e filosofico del cinismo, almeno dopo la fine della Seconda guerra mondiale. Ho trovato questo libro alla Biblioteca nazionale. È stato scritto da un certo Heinrich Niehues-Pröbsting e s'intitola *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*.<sup>2</sup> Notate le due grafie della parola: *Kynismus* (il cinismo antico) e *Zynismus* (il concetto generale di cinismo). È un libro uscito nel 1979 e ve lo consiglio. Vi troverete al tempo stesso un'analisi molto interessante del cinismo antico e una storia del concetto di cinismo, d'altronde molto diversa nei suoi riferimenti dal vago abbozzo che vi ho tratteggiato la volta scorsa, quando ho cercato di individuare almeno alcuni veicoli del cinismo, della vita cinica, dell'atteggiamento cinico nella cultura occidentale (nelle istituzioni cristiane, nella vita politica, nella pratica artistica). Nel libro di Pröbsting troverete invece una serie di riferimenti alla riflessione teorica sul cinismo, al modo in cui il cinismo è stato rappresentato nella storia della filosofia dal XVI secolo a oggi, e infine a una serie di autori che si sono rifatti al cinismo – a volte in modo molto esplicito, come Wieland<sup>3</sup> o Friedrich Schlegel<sup>4</sup> – ma anche ad altri autori come Nietzsche.<sup>5</sup> Pröbsting ricostruisce il modo in cui il cinismo di Nietzsche è stato percepito, pensato, criticato ai suoi tempi o subito dopo, specialmente da un certo Ludwig Stein, che ha scritto nel 1893 un libro sulla *Weltanschauung* di Nietzsche e i suoi pericoli, e nel quale identifica, descrive e denuncia il cinismo di Nietzsche.<sup>6</sup> Troverete tutto questo nel libro di Pröbsting. Non l'ho letto tutto e non posso quindi giurarvi che non mi sbaglio dicendovi che non c'è nulla sul *Nipote di Rameau*, che rappresenta comunque una svolta, un momento importante, nella storia della riflessione sul cinismo in Occidente, né più né meno di Sade.<sup>7</sup> Insomma, ecco cosa ho trovato per chi tra voi si interessa al cinismo. Aggiungo – e chiedo ovviamente scusa per questa mia omissione – che non vi ho parlato del libro di Glucksmann (*Cynisme et passion*),<sup>8</sup> che è appunto una riflessione sulla possibilità, i significati e i valori del cinismo

nel momento attuale.

Ritorniamo allora, umilmente e modestamente, alla storia del cinismo nell'antichità, a cui vorrei dedicare questa lezione. Se non ho il tempo di finire, continueremo la prossima volta, ma vorrei proprio finire oggi. Comincerò indicando alcuni problemi a proposito del cinismo: problemi che mostrano contemporaneamente la sua peculiarità tra le altre forme della riflessione e della pratica filosofica nel mondo antico, e la difficoltà di analizzarlo. Per dire delle cose molto semplici, molto schematiche, la prima difficoltà, e anche la prima specificità, del cinismo consiste nella varietà di atteggiamenti e di condotte che, anche a quell'epoca, sono state designate e riconosciute nella loro matrice cinica. Certo, vi è sempre un nucleo centrale, o almeno una sorta di stereotipo che agli occhi di tutti viene regolarmente etichettato come cinismo.

L'emblema del cinismo – ne abbiamo già parlato – è l'uomo con il mantello corto, la barba irsuta, i piedi nudi e sporchi, la bisaccia, il bastone, che è là, all'angolo delle strade, sulle piazze pubbliche, alla porta dei templi, in procinto d'interpellare la gente per annunciare le quattro verità dei cinici. Ma oltre o accanto a tale stereotipo, vi sono altre forme di vita che caratterizzano, da qualsiasi parte lo si prenda, questo personaggio familiare, segnalato già nel IV secolo a.C. e che ritroveremo di fronte a Giuliano nel III secolo; vi sono altre forme di vita che sono state esse stesse presentate, percepite, caratterizzate, valorizzate o svalutate, come forme di vita cinica. Prenderò due esempi estremi, o comunque estremamente diversi.

Un personaggio molto importante nella storia del cinismo, nei rapporti tra il pensiero, la vita dei cinici e il pensiero stoico – molto importante in particolare per Seneca –, è il famoso Demetrio. Seneca lo cita spesso, coprendolo di elogi, chiamandolo “il nostro Demetrio”<sup>9</sup> e dicendo che egli è senza dubbio una delle figure più importanti della filosofia dei suoi tempi, se non di tutti i tempi. Così come lo descrivono i testi di Seneca, questo Demetrio era uno che viveva ovviamente in maniera semplice, povera: in una delle sue lettere (62, 3), Seneca dice infatti che preferisce frequentare Demetrio piuttosto che la gente vestita di porpora. E alla gente vestita di porpora contrappone Demetrio *seminudus* (seminudo).<sup>10</sup> Di

questo stesso Demetrio, Seneca racconta, nel *De beneficiis* (libro VII), che aveva rifiutato nettamente, con molta decisione, un'importante somma di denaro offertagli dall'imperatore, in questo caso Caligola. Demetrio avrebbe accompagnato con un commento questo rifiuto. Avrebbe detto, assumendo per intero tutti i toni del cinico: se avesse voluto tentarmi, avrebbe dovuto mettermi a disposizione tutto l'impero.<sup>11</sup> In questo modo non voleva certo dire che se gli avessero offerto l'impero avrebbe accettato, avrebbe ceduto alla tentazione, ma che la tentazione è una prova, una prova di resistenza che serve a rafforzarsi e a garantire, di fronte al mondo, la propria sovranità; se ci fosse voluta una prova veramente seria, che gli avrebbe permesso di perfezionarsi, di rinforzarsi, di aumentare la propria resistenza, una somma di denaro non sarebbe stata sufficiente: ci sarebbe voluto almeno tutto l'impero. Solo di fronte a questa offerta avrebbe avuto senso resistere, e solo di fronte a questa offerta la vittoria avrebbe avuto un senso e un valore. Abbiamo qui, in questo individuo *seminudus* – il quale rifiuta ogni proposta ricevuta e accompagna il suo rifiuto con parole ferme e insolenti, riferibili al carattere di prova che egli attribuisce a tutta la sua vita –, un personaggio che a tutti gli effetti è un cinico, in quanto corrisponde almeno ad alcuni dei tratti fondamentali dell'esistenza cinica. Ma non bisogna dimenticare che Seneca presenta questo Demetrio anche come un uomo di cultura, di sicuro molto distante da tutti quei predicatori da strada sui quali si è spesso appiattita l'immagine del cinico. Anche nel *De beneficiis* (libro VII) Seneca parla della sua eloquenza. Descrive il modo in cui Demetrio parla e lo presenta così: è un uomo di matura saggezza, dall'eloquenza adeguata ai discorsi importanti, che parla senza affettazione, senza forzare il senso delle parole, senza termini ricercati. La sua eloquenza persegue il proprio oggetto specifico, sostenuta da una grande forza d'animo: si dirige là dove tale oggetto viene sospinto dal proprio movimento (dal proprio *impetus*).<sup>12</sup> Si ha qui la definizione di un'eloquenza sobria, efficace: un'eloquenza entro certi limiti cinica, priva com'è di ogni ornamento. Ma è chiaro che questa forma di eloquenza descritta da Seneca non ha niente a che vedere con le grida, le insolenze, le ingiurie che i predicatori da strada rivolgono alla folla. D'altronde, la stessa vita di Demetrio non era certo quella

di un agitatore del popolo. Era un uomo legato all'aristocrazia romana, ed era stato il consigliere di un gruppo nel quale troviamo Trasea Peto o Elvidio Prisco. Quando Trasea Peto è condannato a morte, o in ogni caso forzato al suicidio dall'imperatore, Demetrio si ritrova in esilio assieme a molti membri del suo stesso gruppo, come Elvidio Prisco. Potrà tornare solo quando Vespasiano andrà al potere, nel 69. Ma anche questa volta aderisce nuovamente a un gruppo d'opposizione, organizzato, a quanto sembra, soprattutto da coloro che rifiutavano il principio dell'impero ereditario. Eccolo allora di nuovo nel gruppo di Elvidio Prisco, espulso una seconda volta assieme agli altri filosofi, negli anni 71-75.<sup>13</sup> Insomma, è la tipologia classica non del filosofo di corte, ma del filosofo-consigliere: consigliere d'anima e consigliere politico di gruppi aristocratici. Niente a che vedere con l'oratore da strada.

All'estremo opposto, il cinismo può essere simboleggiato da un personaggio come Peregrino, di cui abbiamo parlato la volta scorsa. Lui è, al contrario, un vagabondo, un vagabondo ostentatore, forse vicino ai movimenti popolari e antiromani di Alessandria, che a Roma insegna agli *idiōtai* (coloro che non hanno né cultura, né statuto sociale o politico). Viene espulso da Roma. In seguito, presumibilmente, si converte al cristianesimo, almeno se crediamo a Luciano.<sup>14</sup> Prima di morire, nelle condizioni che vedremo subito, Peregrino invia a diverse città il suo testamento, alcuni consigli e delle leggi. Nel ritratto molto critico che ne fa Luciano, Peregrino ha rivestito, o ha cercato di farlo, il ruolo di profeta, di capo del tiaso.<sup>15</sup> Ed è stato considerato come un pontefice, un legislatore e persino un dio.<sup>16</sup>

Forse nulla simboleggia meglio la contrapposizione tra questi due personaggi - Peregrino che si sposta in tutto il mondo mediterraneo simpatizzando con diversi movimenti popolari e religiosi, e Demetrio, al contrario, ben collocato nell'aristocrazia romana - quanto il rispettivo rapporto con la morte e con il suicidio. Non sappiamo come sia morto Demetrio, ma sappiamo, poiché Tacito lo racconta,<sup>17</sup> che Demetrio ha svolto il ruolo di consigliere durante il suicidio di Trasea Peto. Quando Trasea Peto è stato obbligato a suicidarsi, per ordine dell'imperatore, Demetrio è stato la sola persona



autorizzata a vederlo. Trasea Peto si è appartato con lui; tra i due, secondo uno stile perfettamente socratico, c'è stato uno scambio sull'immortalità dell'anima. Suicidio tipicamente greco-romano, nella grande tradizione della cultura antica: suicidio chiaramente filosofico, e allo stesso tempo del tutto conforme a una pratica che ritroviamo nello stesso momento a Roma e nell'aristocrazia romana. Di fronte a tutto ciò, abbiamo il suicidio di Peregrino. Peregrino si è infatti ucciso, ma in modo completamente diverso. Si è ucciso dandosi fuoco, vicino a Olimpia, e – se crediamo a Luciano, che ancora una volta ce ne fornisce un ritratto molto critico – egli ha organizzato questo suo suicidio annunciandolo alla gente che gli era vicina e facendo della sua morte una sorta di grande festa popolare.<sup>18</sup>

Vi è dunque tutta una famiglia di atteggiamenti, diversi gli uni dagli altri, accomunati dalla loro caratterizzazione cinica: atteggiamenti che ricoprono un ventaglio molto largo sia in ordine alle regole sociali che alla vita politica o alle tradizioni religiose. Il cinismo, in fondo, presenta schemi di comportamento piuttosto diversi, e rende alquanto difficile la definizione di un atteggiamento cinico, o dell'atteggiamento cinico per eccellenza. Ecco la prima difficoltà, la prima confusione che incontriamo quando vogliamo studiare il cinismo.

La seconda ragione che rende molto difficile quest'analisi – forse più interessante, se volete, per chi desideri inoltrarsi nello studio di ciò che il cinismo è stato storicamente – è l'atteggiamento ambiguo emerso nei suoi confronti, soprattutto nel periodo del suo grande sviluppo, vale a dire dal I secolo a.C. fino al III secolo d.C., e anche, diciamo, fino a Giuliano. Durante questo lungo periodo durato quattro secoli, l'atteggiamento nei confronti del cinismo è duplice. In primo luogo troviamo denunce molto numerose e molto violente. Per quanto grande sia stato l'ardore nelle dispute tra i filosofi antichi, per quanto severa sia stata la critica di certe scuole filosofiche, ad esempio degli epicurei, credo che nessuno dei ritratti dedicati alla figura del filosofo abbia eguagliato la violenza di quelli che sono stati scritti e pubblicati attorno al cinismo. Al cinico si contesta la volgarità, l'ignoranza, l'incultura. A mo' di esempio, ecco, alla fine del II secolo, il ritratto che Luciano – ovviamente grande avversario della

filosofia in generale e del cinismo in particolare – dedica al cinico. Lo si trova in un dialogo intitolato *I fuggitivi*, in cui è la filosofia che parla.

Si tratta di un testo interessante, e lo ritroveremo due volte (ve lo cito ora come uno dei numerosi ritratti del cinismo che hanno circolato nell'antichità, e lo ritroveremo in seguito, per una ragione più precisa). In questo testo è la filosofia che parla, che illustra, in un certo senso, la propria storia e quella di chi vuole frequentarla o di chi ha cercato di mettere in pratica i principi e le regole della vita filosofica. Leggiamo *I fuggitivi* al paragrafo 12, dove la filosofia dice: “Una razza di ribaldi, per lo più di servi e di mercenari, non vissuti con me da fanciulli per altre loro occupazioni; perché o servivano, e lavoravano a mercede, o esercitavano altre arti che queste tali sogliono, come quella del ciabattino, o del fabbro, o di purgare, o di scardassare le lane [...]: applicati dunque a queste cose fin da fanciulli, neppure il nome mio conoscevano. Ma poi che si fecero uomini, e videro il rispetto che tutto il mondo ha per gli amici miei [cioè i veri filosofi; M.F.], e come la gente li lascia parlare con franchezza, e si compiace di essere regolata da loro, e ai loro consigli obbedisce, e se è sgridata si sottomette, pensarono che questo era un comandare veramente da re. Imparare quanto conviene per avere tanta autorità, era cosa per loro troppo lunga, anzi impossibile: le arti scarse, e con fatica ed appena potevano dare il necessario; ad alcuni ancora la servitù pareva grave, e, com'è veramente, insopportabile. Pensando dunque e ripensando si risolvettero di gettare l'ultima ancora [...]; ed afferratela sulla bella poltroneria, aiutandosi di più con l'audacia, l'ignoranza e l'impudenza, che hanno a bizzeffe, ed essendosi studiate certe nuove ingiurie per averle sempre pronte sulla bocca, con queste sole provvisioni [...] pigliano abito ed aspetto grave, e simile al mio”.<sup>19</sup> Questo testo è interessante per il paesaggio sociale – ci torneremo presto – nel quale è inserito il cinismo. Vi si trova anche l'idea che una certa forma di cinismo è solo un'imitazione, una caricatura, una smorfia, un'impostura rispetto al vero cinismo. In ogni caso, ecco un ritratto della volgarità, dell'ignoranza e dell'incultura di coloro che, in genere, praticano il cinismo.

Anche l'imperatore Giuliano ci consegna un ritratto

estremamente violento e negativo del cinismo nei suoi due testi: *Al cinico Eraclio* e *Contro i cinici ignoranti*. Al paragrafo 5 di *Al cinico Eraclio*, Giuliano scrive: “Ed ora, in nome delle Muse, dimmi solo questo, riguardo al Cinismo: è forse un’aberrazione e un sistema di vita inadatto all’uomo, addirittura una disposizione ferina dell’anima, che nulla reputa bello, né dignitoso né virtuoso? [...] La situazione è ormai tale, che è abolito ogni rispetto nei confronti degli dei, è oltraggiata ogni intelligenza umana, è calpestata non solo la legge che si identifica con il Bello e il Giusto, ma anche quelle leggi che sono come impresse dagli dei nelle nostre anime, in base alle quali tutti noi, senza che ci sia stato insegnato, siamo indotti a credere che esista un’entità divina alla quale rivolgere gli occhi [...]. Se, oltre a ciò, fosse bandita anche la seconda legge, che è per natura sacra e divina, quella che ingiunge di tenersi a debita distanza nel modo più categorico dalla proprietà altrui e che non permette di violare questa norma né con le parole, né con le azioni, e neppure con i moti nascosti dell’anima [...], questo modo di fare non è dunque degno del baratro?<sup>20</sup> E coloro che condividono un simile atteggiamento bisognerebbe dunque non semplicemente scacciarli, come fossero dei capri espiatori, usando gli arredi sacri [ad esempio il tirso]<sup>21</sup> come arma per combatterli [...], ma bisognerebbe ucciderli, colpendoli con pietre. In che cosa differiscono infatti costoro [...] dai malfattori che compiono razzie nei luoghi deserti e da quelli che si installano sulle coste allo scopo di depredare coloro che approdano? Perché questi hanno in spregio la morte, dice la gente: come se a quegli altri non si accompagnasse una analoga folle temerarietà”.<sup>22</sup> Dei cinici ci viene qui restituito un ritratto altrettanto violento, il cui bersaglio questa volta non è tanto l’imitazione ipocrita della filosofia, ma il fatto che essi si oppongono alle leggi divine, alle leggi umane, a ogni forma di tradizionalismo e di organizzazione sociale. Sono queste le due grandi tematiche intorno alle quali ruota di solito la critica dei cinici (ma ce ne sarebbero molte altre).

Rimane il fatto che contemporaneamente, di fronte a questo cinismo ostentato, rumoroso, aggressivo, negatore delle leggi, delle tradizioni e delle regole, anche i suoi avversari più accaniti rivalutano i meriti di un altro cinismo: un cinismo

diverso, che è – o che sarebbe – misurato, ponderato, educato, discreto, onesto e realmente austero. Non c'è praticamente critica contro i cinici senza un concomitante giudizio esplicitamente positivo sul vero cinismo: che si tratti di un cinismo primitivo, che crediamo di riconoscere o che elogliamo in Diogene o in Cratete – un cinismo essenziale, praticato dai buoni cinici –, oppure che si tratti di un cinismo di principio, che noi stessi potremmo mettere in pratica.

Ad esempio, lo stesso Luciano – così violento contro i cinici quando se la prende direttamente con Peregrino (nello scritto dedicato alla sua morte), oppure quando li attacca globalmente, come nei *Fuggitivi* – compone un ritratto estremamente positivo di un certo Demonatte. Si tratta di un personaggio pressoché ignoto, che conosciamo solo grazie a questo testo di Luciano: un lungo e bel ritratto, da cui emerge il profilo di quella che dovrebbe essere, secondo l'autore, la vita autenticamente cinica. Questo ritratto è in realtà conforme, per molti versi, ad alcuni principi generali del cinismo. In questo testo di Luciano, Demonatte è presentato anzitutto come un uomo incline alla filosofia per innata propensione.<sup>23</sup> Era questo, in effetti, uno dei temi importanti del cinismo: la propensione alla filosofia, in fondo, non bisogna domandarla né a una cultura, né a una formazione o a un apprendistato. Il punto è che si è filosofi, si nasce filosofi, essenzialmente per natura. Nel dialogo, ovviamente mitico, tra Diogene e Alessandro che Dione Crisostomo ci restituisce, Diogene spiega proprio che “re” non si diventa, nel senso filosofico del termine. È re chi lo è per natura poiché nasce figlio di Zeus.<sup>24</sup> In questo senso anche Demonatte è una sorta di figlio di Zeus. È naturalmente portato alla filosofia per un'inclinazione innata, il che non impedisce – aggiunge subito Luciano – che egli sia un uomo colto. Non ha dunque fatto leva, in qualche modo, su questa inclinazione naturale verso la filosofia per restare incolto. Al contrario, egli ha letto molto i poeti, imparando da loro molte cose. Si è familiarizzato con i principi della filosofia; ha fatto del resto attenzione a non rinchiudersi in una sola filosofia e ha voluto comporre, gli uni con gli altri, i migliori elementi di diverse filosofie. Luciano aggiunge che Demonatte ha arricchito la sua cultura letteraria e filosofica addestrandosi alla resistenza fisica: non attraverso

esercizi ginnici, come avviene nell'educazione aristocratica, ma attraverso allenamenti che permettono di sopportare la privazione, la sofferenza, il freddo e la fame. Nella sua descrizione, Luciano evidenzia un altro aspetto, che ben dimostra come ci sia un cinismo vero e buono, che lui stesso è in grado di riconoscere. In effetti, egli presenta Demonatte come una sorta di praticante della verità – dedito per tutta la vita alla libertà (*eleutheria*) e alla *parrësia* – che dà a tutti l'esempio della conoscenza di sé. Ma secondo Luciano questa cura della verità non assume in lui la forma della violenza, dell'aggressione, dell'insulto, come succede spesso nei cinici.<sup>25</sup> In quanto medico degli uomini, che si occupa di guarire la loro anima, Demonatte avrebbe praticato la dolcezza del vivere, e pur disprezzando la ricchezza e gli onori, avrebbe mostrato attaccamento alla vita della *polis*.<sup>26</sup> Questo ritratto termina con l'evocazione di Demonatte che invecchia: ormai vicino alla morte, accolto, ospitato, sostenuto e sostentato dai cittadini di Atene, ricevuto nelle loro case per dare a ciascuno i consigli necessari e utili per la pace e la concordia nelle famiglie, ma anche per la pace e la concordia nell'intera città.<sup>27</sup> Di sicuro Demonatte è un uomo della verità, un uomo che non teme mai di dirla – è evidente –, ma per lui la pratica della verità è dolce, curativa e terapeutica: una pratica di pace e non d'insulti e di assalti.<sup>28</sup> Come vedete, anche Luciano può fornirci una raffigurazione e un'immagine positiva del cinismo.

In uno spirito molto più prossimo all'interesse filosofico, l'imperatore Giuliano, nel suo discorso *Al cinico Eraclio*, elogia la vera filosofia cinica, quella che ritiene di ritrovare in Diogene e Cratete, che sarebbero stati gli autentici fondatori del vero cinismo, il cui esempio sarebbe oggi dimenticato. Tra le qualità principali che riconosce a Diogene e a Cratete, e che li oppongono entrambi al cinismo di oggi, Giuliano nota che in essi non c'era distinzione, scarto, contraddizione tra gli atti e le parole. Ecco, ad esempio, cosa scrive Giuliano: "In che modo dunque Diogene e Cratete instauravano i rapporti con gli altri? Le loro azioni precedevano le parole, ed essi, che onoravano la povertà, per primi sembravano disprezzare i beni di famiglia [riferimento al fatto che Cratete avrebbe abbandonato tutti i beni che aveva ereditato dalla sua famiglia; M.F.], essi, che avevano cara la modestia, per primi praticavano la semplicità

in ogni circostanza, essi, che estromettevano dalle vite degli altri ogni aspetto teatrale e altezzoso, per primi abitavano le piazze o i recinti degli dei, e combattevano la dissolutezza con azioni concrete, prima che con le parole, provando con i fatti, senza strepito di parole, che può essere re, insieme a Zeus, chi non ha bisogno di nulla, o solo di poche cose, e non è assillato dai bisogni del corpo”.<sup>29</sup> C’è insomma un vero cinismo: quello che Cratete e Diogene hanno dimostrato con le parole ma soprattutto con gli atti.

Non soltanto Giuliano si riferisce a questo cinismo positivo per omaggiarlo, ma fa anche del cinismo una sorta di filosofia universale, che sarebbe al tempo stesso valida e accessibile per tutti. Il passaggio si trova nel secondo discorso (*Contro i cinici ignoranti*). Ecco cosa dice: “Ma io, pur volendo parlare col dovuto rispetto degli dei e di chi s’è avviato verso una sorte divina, sono della convinzione che [abbia professato questa filosofia], anche prima di lui [si riferisce a Eracle, che egli ha appena presentato, seguendo la tradizione cinica, come il fondatore stesso della filosofia, soprattutto della filosofia ascetica; M.F.], qualcuno, e non solo fra i Greci ma anche fra i barbari [il nucleo di questa filosofia cinica si trova, secondo l’autore, sia in Cratete e in Diogene, sia in Eracle, prima di Cratete e Diogene, e ancor prima di Eracle: ci furono ovunque, tra gli elleni e i barbari, uomini che professarono questa filosofia; M.F.]. Infatti questa sembra che sia in certo modo la filosofia di tutte le genti, quella più conforme a natura e che non abbisogna di un qualsiasi studio particolare. Basta solo che si scelga ciò che è onesto, aspirando alla virtù e rifuggendo dal male, senza dovere sfogliare migliaia di libri. Perché, come si dice, *l’erudizione non insegna ad avere intelletto*. Non c’è neppure bisogno di sottoporsi a qualcun’altra di tali pratiche, quante e quali sono quelle cui si assoggettano gli adepti di altre sette”.<sup>30</sup>

Ecco insomma una rappresentazione molto interessante del cinismo: tarda ma assai significativa. Il cinismo vi appare come una filosofia davvero arcaica: essa risale infatti fino a Eraclio, oltre gli stessi filosofi individuati in chiave storica, o pseudostorica, come Diogene o Cratete. Prima di Eraclio, essa risale in generale agli uomini, a tutti gli uomini, che siano elleni o barbari. Si potrebbe dire anzitutto che vi è

un'universalità culturale e al tempo stesso un'arcaicità del cinismo. In secondo luogo, non è necessario compiere studi particolari o specifici per acquisire questa filosofia così antica e così universale. Ben poche cose sul terreno della conoscenza: la pratica di alcune virtù in fondo elementari, che ciascuno può conoscere e alle quali ognuno può esercitarsi, basta a costituire il nucleo stesso del cinismo. Terza idea: questo arcaismo, questa universalità e questa facilità di accesso rappresentano anche una sorta di sincretismo filosofico, perché è sufficiente estrarre da ciascuna delle filosofie esistenti un certo nucleo elementare riguardante la pratica delle virtù per avere infine la modalità cinica dell'esistenza. Il cinismo si presenta, a questo punto, come l'universale della filosofia: il suo universale e anche, forse, la sua banalità. Ma come vedete, vi è qui un paradosso molto curioso. Da una parte, infatti, abbiamo visto che il cinismo è descritto come una forma molto particolare d'esistenza, al margine delle istituzioni, delle leggi, dei gruppi sociali riconosciuti: il cinico vive davvero ai margini della società e gravita attorno a essa, senza che si possa accettare di accoglierlo. Il cinico viene scacciato, il cinico è errante. Dall'altra parte, il cinismo appare al tempo stesso come il fulcro universale della filosofia. Il cinismo è nel cuore della filosofia mentre il cinico ruota intorno alla società senza esservi ammesso. Paradosso interessante. Si ha l'impressione che nei confronti del cinismo la gente che s'interessava alla filosofia in età imperiale, anche durante il tardo impero, avesse un atteggiamento duplice. Da una parte, il tentativo di discriminare e di eliminare una certa forma di pratica cinica. Dall'altra, lo sforzo di estrarre da questa pratica cinica, o da altre pratiche filosofiche, un certo nucleo riconosciuto come l'essenza, l'essenza propria, pura, del cinismo stesso.

Mi sembra piuttosto singolare questo sforzo, incessantemente ripreso, di distinguere tra un cinismo impostore e un vero cinismo: tra un cinismo traviato e un nucleo di cinismo essenziale. Tuttavia, rimangono aperti alcuni quesiti. Potremmo infatti ritrovare una simile partizione a proposito di altre filosofie. Ad esempio, per quanto riguarda gli epicurei, era invalsa l'abitudine di distinguere accuratamente la lezione del primo maestro, Epicuro, dal modo in cui i discepoli - i discepoli corrotti - mettevano in pratica

l'epicureismo. Ma a proposito del cinismo, credo, ci troviamo di fronte a un caso un po' diverso, che mi sembra abbastanza singolare nella storia della filosofia antica. In effetti, non si tratta di distinguere semplicemente la prima lezione (quella del maestro) dal modo in cui è stata poi tradita e dimenticata dai discepoli: si cerca piuttosto, da un lato, di espellere il cinico e il suo modo di vivere dall'ambito della filosofia onorabile e rispettata; dall'altro lato, tuttavia, chi vuole praticare questa esclusione non può farlo senza riferirsi a un cinismo universalmente valido: senza affermare se stesso come cinico e come rappresentante del vero cinismo. La critica del cinismo viene sempre portata avanti in nome di un cinismo essenziale. Dopotutto, come sapete, questo tipo di procedimento, abbastanza singolare nel mondo antico, è stato spesso ripreso. Almeno nel corso di questi ultimi anni potete vedere, o avete visto, lo stesso fenomeno, allorché la critica del socialismo poteva essere fatta solo in nome del socialismo, di un socialismo essenziale. In ogni caso, conosciamo bene questa forma abbastanza particolare di elaborazione di un pensiero.

Terza ragione per la quale lo studio del cinismo antico è difficile e peculiare: la tradizione cinica non comprende testi teorici, o ne comprende molto pochi. Diciamo, in ogni caso, che l'intelaiatura dottrinale del cinismo è stata, a quanto sembra, del tutto rudimentale. Tale carattere rudimentale deve essere ovviamente associato alla forma popolare di questa filosofia. A proposito del legame tra il carattere rudimentale della teoria e la forma popolare della filosofia, non è necessario domandarsi se questa filosofia venne destinata a una simile semplicità dottrinale perché era una filosofia popolare oppure se, all'opposto, è stata la rozzezza teorica del cinismo a farne una filosofia popolare, rendendo possibile la sua ampia diffusione sociale. In ogni modo, il fatto è attestato: il cinismo fu, da una parte, una filosofia largamente diffusa nella società, e dall'altra parte una filosofia con un'intelaiatura teorica ristretta, esigua ed elementare.

Qualche parola su questi due aspetti del cinismo. Il primo, il carattere popolare di questa filosofia, è attestato da numerose testimonianze. Come sappiamo, essa si rivolgeva, tramite discorsi e interventi, a un pubblico numeroso, e di conseguenza poco colto, e lo stesso arruolamento avveniva al



di fuori delle élite colte che in genere praticavano la filosofia. Avete visto il racconto di Luciano, tratto dai *Fuggitivi*, nel quale la Filosofia narra la nascita del cinismo; è ben spiegato che gli adepti del cinismo erano stati destinati, fin dall'infanzia, a lavori umili; erano stati obbligati a guadagnare il proprio salario e a esercitare mestieri adeguati alla loro condizione. Su questo punto Luciano è molto preciso: erano calzolai, falegnami, follatori, cardatori. E spiega il loro interesse per la filosofia con una sorta di ambizione politica e sociale: vedendo il rispetto che ispiravano i veri discepoli della vera filosofia, vedendo com'erano trattati i filosofi, com'era tollerata la loro franchezza, com'era ricercata la loro amicizia, com'erano ascoltati i loro consigli, questi individui – in realtà semplici calzolai, falegnami, follatori, cardatori di lana – avevano deciso di diventare filosofi, o piuttosto di imitare il genere e lo stile della vita filosofica. È una testimonianza abbastanza chiara del modo in cui era percepito criticamente il carattere popolare del cinismo.

A proposito del proselitismo e del carattere popolare del cinismo, c'è un altro testo interessante. In Dione Crisostomo (Discorso 32),<sup>31</sup> si trova una descrizione senza dubbio più debole, storicamente parlando, della satira di Luciano. È un discorso indirizzato agli abitanti di Alessandria per accusarli di non aver ascoltato la verità. L'autore fa riferimento alle disgrazie di Atene, quando gli ateniesi si sono mostrati incapaci di ascoltare le verità che venivano loro svelate. Dione Crisostomo (II secolo d.C.) rivolge un messaggio agli abitanti di Alessandria, nel quale dice: neppure voi ascoltate la verità. Ma la prima ragione per la quale non ascoltate la verità è che questa verità non vi viene detta. Non vi viene detta perché quelli che potrebbero e dovrebbero dirvela non fanno il loro mestiere come si deve. Dione distingue tre categorie di filosofi. Oggi diremmo, più o meno, tre categorie di intellettuali. Se ci sono intellettuali o filosofi che non parlano, è perché pensano che la folla non possa essere convinta e che, per quanto ci si serva, davanti a essa, degli argomenti più stringenti, essa non sarà mai capace di intenderli. Così, questi filosofi si ritirano nel loro privato e tacciono. La seconda categoria di filosofi è composta da coloro che serbano i loro discorsi per il pubblico scelto dei corsi e delle conferenze, rifiutando di affrontare un

pubblico generico e di rivolgersi alla città in quanto tale. Vi è una terza categoria di filosofi che questa volta vengono nominati (le prime due categorie non vengono designate): sono i cinici. Dione descrive i cinici appostati agli angoli delle strade, nei viali, alle porte dei templi; tendono una ciotola per chiedere l'elemosina, approfittando della credulità dei ragazzini, dei marinai e di gente simile; ripetono una sfilza di volgari buffonaggini, facendo così, spiega Dione Crisostomo, il più grande torto possibile alla vera filosofia, poiché fanno ridere della filosofia (così come si può rovinare e screditare una lezione facendo in modo che i bambini ridano del maestro). Anche qui abbiamo un ritratto del cinismo e della pratica cinica come pratica popolare, che ha luogo in scenari particolari e ben precisi: le strade, le porte dei templi. Il cinico mendica. A chi si rivolge? Chi convince? Qual è il suo pubblico? Chi sono i suoi seguaci? Sono ragazzini, marinai e gente del genere.

Il cinismo sembra insomma essere stato, almeno in gran parte dei suoi aspetti, una filosofia popolare. E questo spiega, in una certa misura, la sua povertà teorica. Ma c'era anche, oltre e in relazione a tutto ciò, all'interno stesso della dottrina cinica, una certa giustificazione di questa povertà teorica, della pochezza e della banalità dell'insegnamento dottrinale impartito; i due aspetti (pochezza dottrinale e reclutamento popolare) rinviavano l'uno all'altro in una specie di induzione circolare.

Che la filosofia debba, non soltanto possa ma debba, avere una intelaiatura dottrinale limitata, povera, schematica, era ciò che i cinici affermavano per una serie di ragioni: ragioni che rinviavano alla loro concezione della vita filosofica e del rapporto tra l'insegnamento e la vita filosofica. In effetti, per i cinici, l'insegnamento filosofico non aveva essenzialmente la funzione di trasmettere conoscenze ma, soprattutto, la funzione di dare agli individui che venivano formati un addestramento al tempo stesso morale e intellettuale. Bisognava armarli per la vita, perché così potessero affrontare gli eventi. Diogene Laerzio ci dà un esempio di questa concezione dell'insegnamento come trasmissione di un'armatura per la vita, e non di un insieme di conoscenze, quando spiega il modo in cui Diogene il Cinico ha concepito l'insegnamento per i figli di Seniade. Diogene era

infatti stato comprato come schiavo da Seniade. Seniade gli aveva chiesto: vorrei proprio comprarti, ma cosa sai fare? Diogene aveva risposto: so comandare.<sup>32</sup> A questa risposta parresiastica, Seniade aveva replicato dicendo: ebbene, educerai i miei figli. Diogene Laerzio racconta la leggenda dell'educazione che Diogene diede ai figli di Seniade. In cosa consisteva il suo insegnamento? Il testo comincia dicendo che Diogene il Cinico aveva insegnato tutte le scienze ai figli di Seniade. Ciò sembrerebbe indicarci un'educazione di tipo enciclopedico, simile a quella di altre scuole filosofiche, in particolare i platonici o i peripatetici. Ma subito Diogene Laerzio aggiunge: Diogene aveva insegnato tutte queste scienze ai figli di Seniade tramite riassunti e compendi, in modo che potessero più facilmente memorizzarle.<sup>33</sup> Vale a dire: le scienze non vengono apprese nel loro sviluppo, ma nei principi essenziali che sono necessari e sufficienti per vivere come si deve. Tale insegnamento era completato da un addestramento alla resistenza. Bisognava che i figli di Seniade fossero autosufficienti, senza ricorrere ai servi e agli schiavi. È l'apprendimento dell'indipendenza. Diogene aveva loro insegnato a non portare altro che degli abiti molto semplici, senza tunica e scarpe. Aveva insegnato loro la caccia – forse un riferimento all'educazione spartana –, che permetteva appunto a ogni individuo di sbrigarsela da solo, di essere indipendente, di praticare l'autarchia. Ci si nutre di ciò che si cattura con la caccia, delle prede uccise. Aveva loro insegnato anche un portamento fisico, un atteggiamento fisico estremamente rigoroso. Dovevano passeggiare per strada con gli occhi bassi, senza rivolgere la parola a nessuno. È questo tipo di apprendistato, di iniziazione alla resistenza, alla lotta – di apprendistato come acquisizione di un'armatura per l'esistenza – ciò che caratterizza l'insegnamento cinico. D'altronde, se crediamo allo stesso Diogene Laerzio, i cinici avevano escluso la logica e la fisica dal dominio della filosofia. Consideravano la morale come la sola disciplina veramente filosofica.<sup>34</sup> E avevano escluso e soppresso dalle loro materie d'insegnamento anche la geometria e la musica. Diogene Laerzio cita una massima di Diogene il Cinico, che replica a qualcuno che voleva insegnargli la musica con questi versi: "L'intelligenza dell'uomo governa bene la città e le case, non lo strepito della

lira o del flauto".<sup>35</sup>

In un importante testo di Seneca si trova la teoria o in ogni caso lo sviluppo di questa concezione dell'insegnamento cinico inteso come formazione e armatura per la vita. Nel *De beneficiis*, all'inizio del libro VII, Seneca ricorda in che modo Demetrio concepiva l'apprendimento delle scienze: "Dice benissimo Demetrio Cinico, grand'uomo, secondo me, anche se messo a confronto con i sommi: di solito conoscere pochi precetti filosofici e servirsene è più utile che averne imparati molti, ma non averli sottomano. Egli dice: come un grande lottatore non è quello che ha imparato benissimo tutte le mosse e le prese che raramente si usano di fronte all'avversario, ma quello che si è esercitato con impegno o zelo in una o due di esse e, attento, aspetta l'occasione per servirsene (non ha importanza quante ne conosce, se conosce quelle che sono sufficienti per vincere), così nello studio di cui ci stiamo occupando ci sono molte conoscenze interessanti, ma poche decisive".\* In sostanza, l'istruzione è funzionale alla lotta: deve insegnare ciò che è necessario alla lotta e indispensabile per ottenere la vittoria. A questo punto Demetrio, citato da Seneca, mostra che nella natura le cose difficili da conoscere sono cose nascoste perché la loro conoscenza è inutile alla vita. Inutile, ad esempio, sapere qual è l'origine delle tempeste, o perché ci sono dei gemelli. Queste cose non le sappiamo, e sarebbero in ogni caso difficili da conoscere. Esse sono nascoste perché non servono a nulla. In compenso, tutto quanto è necessario all'esistenza, a questa lotta in cui deve consistere la vita cinica, è a disposizione di tutti. Sono le cose più familiari ed evidenti, che la natura ha disposto intorno a noi affinché ci sia possibile apprenderle e servirsene. L'insegnamento cinico è un insegnamento semplice e pratico. Gli stessi cinici lo consideravano una scorciatoia, una via più corta (*syntomos hodos*), come veniva spesso ripetuto. Questa definizione era a tal punto caratteristica del cinismo che nella definizione proposta dalla *Suda* il cinismo è presentato come la via breve verso la virtù.<sup>36</sup>

È interessante questa nozione di via breve verso la virtù, che scavalca l'insegnamento lungo e teorico. In primo luogo perché si iscrive nella lunga storia, che sarebbe senza dubbio da fare, di una figura ricorrente nel pensiero filosofico e nella

spiritualità occidentali: la figura delle due vie. Figura che si ritrova molto spesso; possiamo dire che è una costante. Troverete la distinzione tra le due vie nel Poema di Parmenide. La prima via dice che l'Essere è, e questa via è il cammino della certezza poiché accompagna la verità. L'altra via dice che l'Essere non è. Questa strada, afferma Parmenide, è lo stretto sentiero in cui non possiamo apprendere nulla.<sup>37</sup> Nel libro II dei *Memorabili* di Senofonte trovate, con un significato diverso, un'altra immagine delle due vie offerta dal racconto mitico di Prodicco. Prodicco racconta che a un certo punto Eracle si era trovato a un crocevia: da un lato la via rude e difficile dell'austerità, che però conduce, alla fine, alla vera e stabile felicità; dall'altro lato la via facile della dissolutezza e dei continui piaceri: seguendo questa via non si arriva mai a una felicità stabile e definitiva, poiché i piaceri incessanti a un certo punto spariscono, si mescolano con la sofferenza e devono essere reiterati.<sup>38</sup> Questo tema delle due vie lo ritroviamo spesso nell'antichità, ma anche nel primo cristianesimo. Anche il testo tipico del cristianesimo arcaico, intitolato *Didakhē*, si apre sulla distinzione tra due vie, ma non si tratta né delle vie di Parmenide, né di quelle di Eracle o di Prodicco. Sono le vie della vita e della morte. Il testo comincia così: "Due sono le vie, una della vita e una della morte, e la differenza è grande fra queste due vie".<sup>39</sup>

Anche i cinici propugnavano questa concezione delle due vie, che tuttavia non assomiglia né a quella di Parmenide, né a quella di Prodicco, e neppure, beninteso, alla distinzione che troveremo più tardi nel cristianesimo primitivo. Vi sono due vie; una lunga, relativamente facile, che non richiede molti sforzi: è la via che conduce alla virtù per mezzo del *logos*, vale a dire attraverso i discorsi e il loro apprendimento (un apprendimento scolastico e dottrinale). Poi c'è la via breve, che è difficile, ardua, perché sale direttamente verso la cima incontrando molti ostacoli: è una via che in qualche modo rimane silenziosa. In ogni caso è la via dell'esercizio, dell'*askēsis*, della privazione: la via delle pratiche di spoliamento e di resistenza. Molti testi cinici si riferiscono alla distinzione tra queste due vie. Un'allusione si trova in Diogene Laerzio, al paragrafo 104 della *Vita* di Diogene il Cinico. Un altro riferimento è presente anche nell'*Amatorius* di Plutarco.<sup>40</sup>

Ne troverete una descrizione piuttosto lunga anche in una pseudolettera di Cratete: un testo ovviamente apocrifo. Cratete è stato il primo discepolo di Diogene, e sono state diffuse, nel I secolo della nostra era, una buona quantità di lettere apocrife di Diogene o di Cratete. Si tratta di testi rappresentativi, non di ciò che Cratete o Diogene hanno potuto dire o pensare, ma del cinismo riconosciuto, apprezzato e accettato agli inizi dell'impero. In questa pseudolettera di Cratete (la lettera 21), si trova questa descrizione delle due vie: la via che conduce alla felicità tramite il discorso è lunga (la via del discorso è dunque la via lunga). Quella che passa attraverso gli esercizi quotidiani è una scorciatoia (*syntomos*). Ma, tra coloro che perseguono lo stesso obiettivo dei cani (i filosofi cinici), molti constatano quanto è difficile questa via ed evitano chi l'invoca. Non sanno divenire cani seguendo questa via, poiché per natura l'esercizio è molto più efficace del discorso stesso.<sup>41</sup> Via breve: la via dell'esercizio. Via lunga: la via del discorso. Si capisce allora come e perché la dottrina cinica sia così difficile da definire: la sua trasmissione è infatti avvenuta prevalentemente per questa via breve, senza discorso, che era quella dell'esercizio e dell'apprendistato.

Infine, ecco l'ultima ragione che riguarda proprio quest'aspetto e che rende particolare il caso del cinismo e difficile il suo studio: il cinismo ha adottato un tipo di tradizionalismo abbastanza particolare. Voglio dire questo: dato che, come abbiamo visto, i cinici si preoccupano meno di insegnare una dottrina che di trasmettere degli schemi di vita, ebbene, per trasmetterli essi si servono soprattutto di modelli, di racconti, di aneddoti, di esempi, più che di un insegnamento teorico e dogmatico. Questi esempi, questi aneddoti, questi racconti sono attribuiti a figure del tutto leggendarie, come Eracle, o a figure storiche precise, oppure a padri fondatori, come Cratete o Diogene: sicuramente esistiti, ma la cui realtà storica è stata in seguito sommersa da elementi narrativi assolutamente fittizi, al punto che risulta assai difficile rintracciare il nucleo della loro vera dottrina. Di conseguenza, attraverso questa trasmissione aneddotica o esemplare di tali schemi di vita, capite che è molto difficile sia comprendere la dottrina cinica sia conoscere la storia stessa del cinismo attraverso il concatenamento delle figure storiche che ne

hanno scandito lo sviluppo. Tuttavia, a partire da queste incertezze sulla storia del cinismo e sulla realtà della sua dottrina, mi sembra che questo insegnamento – giocato su una modalità di trasmissione che si serve di esempi e di aneddoti – abbia definito un tipo di tradizionalismo interessante, che ha avuto una sua importanza. Questo tradizionalismo dell'insegnamento cinico, definito da modelli del comportamento e da matrici attitudinali, prende la forma o di aneddoti brevi – chiamati *khreiai*, che condensavano in poche parole un gesto, una risposta, un atteggiamento del cinico in una determinata situazione – o di *apomnēmoneumata* (i ricordi)<sup>42</sup>: racconti più lunghi, nei quali veniva narrato un intero episodio della vita cinica; c'erano poi delle arguzie, degli aneddoti chiamati *paignia*, che facevano ridere (*paizein*) ed erano delle specie di *khreiai*, però buffi e ironici.<sup>43</sup>

Questo modo di trasmettere schemi di condotta attraverso aneddoti esemplari ha fondato un tradizionalismo molto diverso da quello che potremmo definire dottrinale. In cosa consiste, in effetti, il tradizionalismo dottrinale? Nell'antichità, esso consiste nel riattualizzare un nucleo di pensiero dimenticato e misconosciuto, per farne, quando lo si rende nuovamente attuale, il punto di partenza e il principio di autorità di un pensiero che intrattiene un rapporto, al tempo stesso variabile e complesso, di identità e di alterità con il pensiero originario. Questo tradizionalismo nell'insegnamento – questo tradizionalismo dottrinale – è stato ovviamente molto importante per la trasmissione di alcune dottrine filosofiche: il platonismo, l'aristotelismo, fino a un certo punto lo stoicismo, già molto meno l'epicureismo, quasi per niente il cinismo.

D'altra parte il cinismo – e, bisogna aggiungere, anche l'epicureismo, fino a un certo punto – ha praticato ciò che potremmo chiamare, più che un tradizionalismo della dottrina, un tradizionalismo dell'esistenza. Il tradizionalismo dell'esistenza non cerca di riattualizzare un nucleo primitivo di pensiero, ma di rimemorare elementi ed episodi di vita – la vita di chi è esistito, realmente o miticamente (ma questo in realtà conta assai poco). Elementi ed episodi che ora si tratta di imitare, di far esistere nuovamente, non perché sarebbero stati dimenticati, come nel tradizionalismo dottrinale, ma perché oggi non saremmo più all'altezza di quegli esempi: un declino,

un indebolimento, una decadenza impedirebbero ormai di fare altrettanto. Diciamo, in modo schematico, che il tradizionalismo dottrinale permette di mantenere o di trattenere un senso oltre l'oblio. Il tradizionalismo dell'esistenza permette invece di restituire forza a una condotta nonostante il suo indebolimento morale.

Questo tradizionalismo dell'esistenza, così diverso dal tradizionalismo dottrinale, è stato forse importante in parecchie sette filosofiche - e potremmo dire, in una certa misura, in tutte le sette filosofiche -, ma il modo in cui esso si connette e si combina con il tradizionalismo dottrinale non è lo stesso. È chiaro che nel platonismo o nell'aristotelismo, il tradizionalismo dottrinale è stato la parte essenziale, mentre il tradizionalismo dell'esistenza, attraverso la trasmissione degli esempi di vita, ha avuto solo un ruolo limitato. Nello stoicismo e nell'epicureismo, il rapporto tra tradizionalismo dottrinale e tradizionalismo dell'esistenza è stato più equilibrato; a volte ha prevalso l'uno, a volte l'altro. Ma, nel caso del tradizionalismo cinico, è la forma del tradizionalismo dell'esistenza ad aver largamente dominato, cancellando quasi completamente, o rendendo inutile, il tradizionalismo dottrinale. Attraverso questo tradizionalismo dell'esistenza vediamo apparire - è molto chiaro nei cinici, molto più che in qualsiasi altra forma di filosofia, compresi l'epicureismo e lo stoicismo - la figura tanto importante dell'eroe filosofico.

L'eroe filosofico è diverso dal saggio, dal saggio tradizionale, dal saggio dell'alta antichità, dal saggio come appariva nelle figure di Solone o Eraclito. L'eroe filosofico non è più il saggio, ma non è ancora il santo o l'asceta del cristianesimo. Tra il saggio della tradizione arcaica - l'uomo divino - e l'asceta degli ultimi secoli dell'antichità, l'eroe filosofico rappresenta un certo modo di vita che è stato estremamente importante nell'epoca stessa in cui si è costituito ed è stato trasmesso, proprio perché questa figura dell'eroe filosofico ha modellato un certo numero di esistenze, rappresentando una sorta di matrice pratica dell'atteggiamento filosofico. Si comprende allora perché il cinismo ha potuto costituire, come si vede così chiaramente in Giuliano, una specie di essenza, di luogo comune di tutta la filosofia possibile. Il cinismo era proprio la forma dell'eroismo filosofico nel suo aspetto più generale, più



rudimentale, ma anche più esigente. Il modello del cinismo come essenza dell'eroismo filosofico ha attraversato tutta l'antichità e ha fatto del cinismo, quale che fosse la sua povertà teorica, un evento importante nella storia non soltanto delle forme di vita, ma anche del pensiero. L'eroismo filosofico, la vita filosofica come vita eroica: ecco cosa è stato fissato e trasmesso dalla tradizione cinica.

Proprio dando forma a questa immagine dell'eroe filosofico, proprio affermandone i valori, il cinismo ha avuto una notevole influenza su ciò che poi si svilupperà nelle forme di un ascetismo cristiano, radicato in modo non trascurabile in questo modello di eroismo. Questo eroismo filosofico ha costituito ciò che potremmo chiamare un "leggendario"\*: una raccolta di leggende filosofiche che in un certo senso ha plasmato la maniera in cui è stata concepita e praticata in Occidente, e fino a ora, la stessa vita filosofica. A questo punto, è possibile concepire l'idea di una storia della filosofia un po' diversa da quella che si insegna tradizionalmente ancora oggi: una storia della filosofia che non sarebbe una storia delle dottrine filosofiche, ma una storia delle forme, dei modi e degli stili di vita, una storia della vita filosofica come problema filosofico, ma anche come maniera di essere, e come forma al tempo stesso etica ed eroica.

Evidentemente, questa storia della filosofia come etica e come eroismo finirebbe nel momento che voi conoscete bene, nel momento cioè in cui la filosofia è diventata un lavoro da professori, all'inizio del XIX secolo. Ma dopotutto bisogna ricordare che il momento in cui la filosofia diventa una professione intellettuale - e di conseguenza la vita filosofica, l'etica filosofica, l'eroismo filosofico, il mito filosofico non hanno più ragione di essere e la filosofia stessa può venire ormai concepita solo come un insieme storico di dottrine -, ebbene, questo momento è anche quello in cui la leggenda della vita filosofica riceve la sua ultima e più elevata formulazione letteraria. Naturalmente, sto parlando del *Faust* di Goethe.<sup>44</sup> Il *Faust* di Goethe mi sembra essere - in ogni caso possiamo interpretarlo in questo modo - l'ultima grande immagine, ma anche la più grande formulazione, del "leggendario" filosofico come si è costituito, sviluppato, sedimentato durante i secoli in Occidente. Il *Faust* di Goethe

rappresenta l'ultima formulazione del "leggendario" filosofico. In quel momento, la filosofia diventa un mestiere da professori e la vita filosofica sparisce. A meno che non si voglia far ricominciare questa storia della vita filosofica, dell'eroismo filosofico, precisamente nella stessa epoca, ma in una forma un po' diversa. L'eroismo filosofico, l'etica filosofica non si situano più nella pratica stessa della filosofia, diventata ormai professione d'insegnamento, ma in un'altra forma di vita filosofica, dislocata e trasformata, ovvero nel campo politico: la vita rivoluzionaria. *Exit* Faust, entra il rivoluzionario.

Ecco. Sono stato lungo. Tra poco torneremo al problema del cinismo storico e alla questione della vera vita nei cinici.

\* Per ovvie ragioni, non abbiamo inserito nel testo la traduzione del seguente passaggio di Foucault, che precede la citazione di Seneca: "Scusatemi, ma la biblioteca era chiusa, e sono costretto a leggervi questo passo in una brutta traduzione, ma non è poi così grave". Il curatore francese non ha aggiunto nessuna nota alla citazione del brano di Seneca. Noi riportiamo la traduzione di Reale: Seneca, *I benefici*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, libro VII, 11, 1, p. 626. [N.d.T.]

\* Traduciamo qui letteralmente la parola francese *légendaire*, utilizzata come sostantivo, rifiutando equivalenti italiani imprecisi, come "mito" o "narrazione", proprio perché *leggendario* significa anche "raccolta di leggende agiografiche"; la definizione di Foucault ricopre parzialmente anche questo significato. [N.d.T.]

## Note

<sup>1</sup> Gregorio di Nazianzo, orazione 25, cfr. *supra*, lezione del 29 febbraio, prima ora, pp. 170-171.

<sup>2</sup> H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, W. Fink, München 1979.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 228-231.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 245-250.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 250-278.

<sup>6</sup> L. Stein, *Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren*, Deutsche Rundschau, Berlin 1893.

<sup>7</sup> Il libro non menziona Sade, ma evoca *Il nipote di Rameau* (H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, cit., pp. 36-41).

<sup>8</sup> A. Glucksmann, *Cynisme et passion*, Grasset, Paris 1981.

<sup>9</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, vol. II, a cura di F. Préchac, trad. fr. di H. Noblot, Les Belles Lettres, Paris 1969, libro VI, lettera 62, 3, p. 95 [Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, vol. I, a cura di F. Solinas, Mondadori, Milano 1995, p. 313: "Del resto, il nostro Demetrio (*Demetrius autem noster*) visse non come

un uomo che abbia disprezzato tutti i beni, ma come uno che abbia lasciato ad altri il loro possesso”].

<sup>10</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.: “Mi porto attorno Demetrio, il migliore degli uomini, e lasciando da parte personaggi con abiti di porpora, parlo con lui, seminudo com’è (*illo seminudo*), e lo ammiro”].

<sup>11</sup> Sénèque, *Des bienfaits*, trad. fr. di F. Préchac, Les Belles Lettres, Paris 1961, libro VII, 11, 1, vol. II, p. 88 [Seneca, *I benefici*, in *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, pp. 635-636: “E così quando Gaio Cesare gli voleva donare duecentomila sesterzi, Demetrio rifiutò ridendo, ritenendo che quella somma non meritasse neppure che ci si vantasse di averla rifiutata. [...] ‘Se aveva deciso di indurmi in tentazione, avrebbe dovuto provare con tutto l’Impero’”].

<sup>12</sup> *Ivi*, libro VII, 8, 2, p. 85 [trad. it. cit., p. 633: “Uomo di saggezza perfetta, anche se egli lo nega, di una logica inflessibile nella sua linea di condotta e costante nei suoi propositi, di un’eloquenza adatta ai tempi più seri, non ricercata né preoccupata delle parole, ma volta alla comunicazione di un contenuto con passione, a seconda della foga che lo trasporta (*impetus tulit*)”].

<sup>13</sup> A proposito di questo episodio cfr. Dion Cassius, *Histoire romaine*, libro 66, §§ 12-13, trad. fr. di E. Gros, Didot frères, Paris 1867, pp. 370-373 [Dione Cassio, *Storia romana*, trad. it. a cura di A. Barzanò, A. Stroppa, A. Garimberti, Rizzoli, Milano 2008<sup>3</sup>, vol. VII, pp. 121-125] e gli *Annali* di Tacito, libro XIV [trad. it. a cura di B. Ceva, Rizzoli, Milano 2007<sup>15</sup>, vol. II, pp. 615 sgg.], così come la sua prima menzione da parte di Foucault nel 1982, *L’herméneutique du sujet*, cit., pp. 137-138 e 143, nota 42 [trad. it. cit., pp. 127-128 e 517, nota 42].

<sup>14</sup> Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus*, § 11, in *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, vol. II, cit. [Luciano, *La morte di Peregrino*, in *I filosofi all’asta. Il pescatore. La morte di Peregrino*, cit., pp. 176-177].

<sup>15</sup> Inizialmente impiegato per evocare i cortei dionisiaci, il termine tiaso indica successivamente i gruppi di fedeli che onorano la loro divinità con canti, danze e processioni sfrenate. Luciano definisce Peregrino un “tiasarca”, una “guida degli iniziati” (*ibid.*).

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Tacite, *Annales*, libro XVI, 34-35, trad. fr. di P. Grimal, Gallimard, Paris 1980, p. 443 [trad. it. cit., vol. II, pp. 799-800].

<sup>18</sup> Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus*, §§ 20-39, cit., pp. 390-396 [trad. it. cit., pp. 187-205].

<sup>19</sup> Lucien, *Les fugitifs*, §§ 12-13, in *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, vol. II, cit., p. 402 [Luciano di Samosata, *I fuggitivi*, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1739].

<sup>20</sup> Il baratro era in effetti una profonda voragine, situata in Attica, nella quale venivano gettati i criminali.

<sup>21</sup> Il tirso è un bastone lungo e nodoso, ricoperto di pampini ed edera, sormontato da un viluppo di edera in forma di pigna. È l’attributo tradizionale di Dioniso e delle Baccanti.

<sup>22</sup> Julien (l’Empereur), *Contre Héracleios*, 209b-210a, cit., § 5, pp. 50-51 [trad. it. cit., § 7, pp. 16-19].

<sup>23</sup> Lucien, *Démonax*, cit., § 3, p. 525 [trad. it. cit., p. 977].

<sup>24</sup> Dion Chrysostome [Dione Crisostomo], *Discours IV: Sur la royauté*, in *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, trad. fr. a cura di L. Paquet, Le Livre de poche, Paris 1992, §§ 21-23, pp. 205-206.

<sup>25</sup> Lucien, *Démonax*, cit., § 7, p. 526 [trad. it. cit., p. 979].

<sup>26</sup> Ivi, §§ 3 e 7, pp. 525-526 [trad. it. cit., p. 977: "Spregiò tutti i beni umani", e p. 981: "Quindi tutto il popolo ateniese ed i magistrati l'ammiravano grandemente, e lo stimavano come uno dei più ragguardevoli cittadini"].

<sup>27</sup> Ivi, § 63, p. 534 [trad. it. cit., p. 993: "Visse intorno ai cent'anni, senza malori, senza dolori, non importunando alcuno, né chiedendo nulla, utile agli amici, senza aver mai un nemico. Tanto amore avevano per lui gli Ateniesi e tutti i Greci, che quando egli passava, i magistrati si alzavano in piedi, e tutti si tacevano. Essendo assai innanzi negli anni, spesso gli avveniva di entrare a caso in un'abitazione ed ivi mangiava e dormiva; e la gente di quella casa credeva fosse loro comparso un dio, e che fosse entrato un buon genio in casa loro. Quando passava per la via, le fornaiie lo tiravano di qua e di là, ciascuna voleva che egli prendesse il pane da lei, e quella di loro che poteva darglielo, credeva di avere la buona ventura. I fanciulli gli portavano frutti e lo chiamavano babbo"].

<sup>28</sup> Ivi, § 7, p. 526 [trad. it. cit., p. 979: "E non fu mai veduto gridare, contendere, adirarsi, neppure se doveva sgridare qualcuno: riprendeva i vizi, ma perdonava ai viziosi, e diceva doversi imitare i medici che curano le malattie, e non si sdegnano con gli ammalati"].

<sup>29</sup> Julien (l'Empereur), *Contre Héracleios*, 214b-c, cit., § 9, pp. 56-57 [trad. it. cit., pp. 30-33].

<sup>30</sup> Julien (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 187c-d, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, II.1, § 8, p. 153 [Giuliano Imperatore, *Contro i cinici ignoranti*, a cura di C. Prato e D. Micallella, Università degli Studi di Lecce, Lecce 1988, pp. 16-19].

<sup>31</sup> Dion Chrysostom [Dione Crisostomo], *Discourses*, trad. ingl. a cura di J.W. Cohoon, Harvard University Press, London-Cambridge (Mass.) 1939-1951, discorso 32: "Al popolo di Alessandria", §§ 8-12, pp. 178-183.

<sup>32</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 29, pp. 710-711 [trad. it. cit., vol. I, p. 214: "Afferma Menippo, nella *Vendita di Diogene*, che a lui catturato e venduto fu chiesto che cosa sapesse fare, e che rispose 'Comandare agli uomini' ed all'araldo ingiunse di bandire se vi fosse qualcuno che volesse procurarsi un padrone"].

<sup>33</sup> Foucault fa riferimento qui alla vecchia traduzione di R. Genaille (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, cit., p. 17). Cfr. anche Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 31, p. 712 [trad. it. cit., vol. I, p. 214: "I ragazzi tenevano a mente molti passi di poeti e prosatori e di opere dello stesso Diogene. Ed egli rinveniva per loro, volta a volta, il sistema di compendiare concisamente la materia e di farla mandare facilmente a memoria"].

<sup>34</sup> Ivi (trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé), libro VI, § 103, p. 766 [trad. it. cit., vol. I, p. 241: "Essi [i cinici], come Aristone di Chio, bandirono la logica e la fisica e si dedicarono solo all'etica"].

<sup>35</sup> Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. fr. di R. Genaille, cit., p. 48 (ed. M.-O. Goulet-Cazé, libro VI, § 104, p. 767) [trad. it. cit., vol. I, p. 242].

<sup>36</sup> La *Suda* o *Suida* è un'enciclopedia della fine del IX secolo, il cui autore sarebbe un lessicografo greco molto erudito, chiamato Suidas.

<sup>37</sup> Parménide, *Le Poème*, II, trad. fr. di J. Beaufret, Puf, Paris 1955 [Parmenide, *Sulla natura*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, frammento 2, p. 45: "Ora, io ti dirò - e tu ascolta e ricevi la mia parola - quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: l'una che 'è', e che non è possibile che non sia - è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità -, l'altra che 'non è', e che è necessario che non sia. E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende"].

<sup>38</sup> Xénophon, *Mémorables*, libro II, 1, §§ 21-34, trad. fr. di P. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris 1967, pp. 320-323 [Senofonte, *Memorabili*, trad. it. a cura di A. Santoni, Rizzoli, Milano 2006<sup>5</sup>, pp. 161-169].

<sup>39</sup> *La doctrine des Douze Apôtres: Didachè*, trad. fr. di W. Rordorf e A. Tuilier, Éd. du Cerf, Paris 1978, p. 141 [trad. it. *Didachè. Dottrina dei dodici apostoli*, San Paolo Edizioni, Torino 2003, p. 81].

<sup>40</sup> Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, trattato 47, 759c, trad. fr. di M. Cuvigny, in *Œuvres morales*, vol. x, Les Belles Lettres, Paris 1980, p. 75 [Plutarco, *Sull'amore*, in *Consigli d'amore*, trad. it. a cura di G. Tentorio, Rizzoli, Milano 2006, p. 47: "L'innamorato, attratto da queste cose, fa molta strada in poco tempo, come dicono anche i Cinici, che affermano 'di aver trovato un sentiero dritto e al tempo stesso breve verso la virtù'"].

<sup>41</sup> "Inoltre imparerai a condurti in questo modo, prendendo l'abitudine di non temere, invece di limitarsi a ragionare: lunga è infatti la via della felicità quando si passa per il ragionamento, mentre l'esercizio, che passa per gli atti della vita quotidiana, rappresenta una scorciatoia. Ma la maggior parte, pur perseguendo lo stesso fine dei cani, fuggono coloro che li interpellano quando vedono la difficoltà della cosa. Così, per questa via, non è necessario diventare cani: lo si è dalla nascita: poiché l'esercizio, per natura, è ben più efficace di questa via" (Lettera 21, in *Lettres de Diogène et Cratès*, trad. fr. di G. Rombi e D. Deleule, Babel, Paris 1998, p. 22; all'epoca Foucault poteva consultare il testo greco in R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Firmin Didot, Paris 1873, pp. 208-217).

<sup>42</sup> *L'apomnēmoneuma* evoca insomma un gesto memorabile (cfr. il titolo del libro di Senofonte su Socrate: *I Memorabili - Ta Apomnēmoneumata*).

<sup>43</sup> Su questi generi, e in particolare la *khreia*, cfr. M. Alexandre, *The Chreia in Greco-Roman Education*, in "Ktēma", 14, 1989, pp. 161-168; R.F. Hock, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. I: *The Progymnasmata*, Scholars Press, Atlanta (Ga.) 1986; R.F. Hock, E.N. O'Neil, *The Chreia and Ancient Rhetoric*, Brill Academic Publishers, Leiden-Boston 2002.

<sup>44</sup> Su questo personaggio cfr. quanto già diceva Foucault nel 1982, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 296-297 [trad. it. cit., pp. 275-276].

Lezione del 7 marzo 1984

Seconda ora

*Il problema della vera vita – I quattro sensi della verità: senza dissimulazione; senza commistioni; diritto; immutabile – I quattro sensi dell'amore vero in Platone – I quattro sensi della vera vita in Platone – Il motto di Diogene: "Cambia il valore della moneta".*

Scusatemi se mi sono dilungato in questa presentazione generale del cinismo. Vorrei ora tornare al problema che mi preoccupa e mi interessa, dove il cinismo gioca un ruolo, se non esclusivo, certamente importante. Il problema è il seguente. Il cinismo, lo avevo detto la volta scorsa, si presenta essenzialmente come una determinata forma della *parrësia*, del dire-il-vero, che trova tuttavia il suo strumento – il suo luogo, il suo punto di emergenza – nella vita stessa di colui che deve manifestare o dire il vero, nella forma appunto di una manifestazione d'esistenza. Tutto ciò che vi ho detto in precedenza era un modo per ritrovare, nei caratteri generali del cinismo, gli elementi che permettono di comprendere come e perché il dire-il-vero del cinico assume, in modo privilegiato, la forma di vita come testimonianza della verità. Il cinismo appare chiaramente come questo modo di manifestare la verità, di praticare l'aleturgia (cioè la produzione di verità proprio nella forma di vita), da un capo all'altro della sua vicenda: cioè da Diogene, a cui Luciano fa dire di essere il profeta della verità (più esattamente, della *parrësia: prophētēs parrēsias*),<sup>1</sup> fino a Gregorio di Nazianzo, secondo il quale Massimo, a un tempo asceta cristiano e vero filosofo, è *martyrôn alētheias* (colui che porta testimonianza, che è testimone della verità).<sup>2</sup> Ho qui individuato, mi sembra, un tema che meriterebbe evidentemente ben altri sviluppi rispetto a quelli possibili in questa sede: un tema che è stato comunque

molto importante nella filosofia antica e nella spiritualità cristiana, molto meno decisivo, forse, nella filosofia contemporanea, ma certamente presente in quella che potremmo chiamare l'etica politica a partire dal XIX secolo. Si tratta del tema della vera vita. Che cos'è la vera vita? Giacché i nostri schemi mentali e il nostro modo di pensare ci fanno concepire, non senza qualche problema, in che modo un enunciato possa essere vero o falso e in che modo possa ricevere un valore di verità, quale significato possiamo assegnare all'espressione "vera vita"? Quando si tratta della vita – si può dire lo stesso a proposito di un comportamento, di un sentimento, di un atteggiamento –, in che modo è possibile utilizzare la qualifica di vero? Cos'è un vero sentimento? Cos'è il vero amore? Cos'è la vera vita? Questo problema della vera vita è stato assolutamente essenziale nella storia del nostro pensiero filosofico, della nostra spiritualità. È questo tema della vera vita che vorrei illustrare in modo generale, ma scegliendo il cinismo come punto di applicazione.

In primo luogo – è ciò che vorrei ora spiegarvi –, cosa si intendeva per "vera vita" nella filosofia greca, ancor prima del cinismo o accanto al cinismo? Questa espressione la si trova alcune volte in Platone, e anche un numero di volte non irrilevante. Ecco ora un promemoria molto elementare sulla nozione stessa di verità, prima di porre la questione di cosa sia la vera vita (*alēthēs bios*, *alēthinos bios*). *Alētheia*: la verità. *Alēthēs*: il vero. Nel pensiero greco classico, cosa si intende, in genere, con il termine *alētheia*? Chi è *alēthēs* (vero)? Credo sia possibile – ancora una volta in modo molto schematico, perdonatemi – distinguere quattro significati o cogliere quattro forme nelle quali, secondo le quali e a causa delle quali qualcosa può essere definito vero.

In primo luogo, scusatemi se ve lo ricordo, vero è certamente ciò che non è nascosto, ciò che non è dissimulato. Struttura negativa del termine – *a-lētheia*, *a-lēthēs* – che si ritrova tanto spesso in greco. La parola *a-trekēs*, ad esempio, che vuol dire diritto, etimologicamente significa "non curvo". *Nē-mertēs*, che vuol dire sincero, etimologicamente significa "che non inganna, che non raggira". *L'a-lēthēs* è ciò che, essendo non nascosto, non dissimulato, è dato allo sguardo nella sua interezza; è completamente visibile, senza che nessuna delle sue parti sia

nascosta o segreta. Primo significato del termine *alēthēs*. Ma si dirà inoltre – secondo significato – che *alēthēs* (vero) è non soltanto ciò che non è dissimulato, ma anche ciò che non riceve nessuna aggiunta, nessun supplemento, che non subisce alcuna commistione con altro da sé: non soltanto il suo essere non è celato o dissimulato, ma non è nemmeno modificato da un elemento estraneo, che finirebbe per alterare e per dissimulare ciò che è in realtà.\*

Terzo significato: è *alēthēs* ciò che è diritto (*euthys*: diretto). Questa rettitudine si oppone alle deviazioni e ai ripiegamenti, che dissimulano, per l'appunto, tale rettitudine. Rispetto a ciò che è vero, il fatto di essere *euthys* si oppone altresì alle alterazioni prodotte dalla molteplicità e dal mescolamento. Da questo punto di vista, che *alēthēs* sia diritto, che l'*alētheia* (la verità) sia anche una rettitudine, deriva direttamente dal fatto che la verità non è dissimulata: che è priva di molteplicità e di commistioni. Si dirà pertanto con grande naturalezza che una condotta, un modo di fare sono *alētheis* nella misura in cui sono diritti, conformi alla rettitudine, conformi a ciò che deve essere.

Vi è infine il quarto senso, il quarto valore del termine *alēthēs*: è *alēthēs* ciò che esiste e si mantiene al di là di ogni cambiamento, ciò che si mantiene nell'identità, nell'immutabilità, nell'incorruttibilità. Questa verità non dissimulata, non mescolata, diritta, si mantiene inalterata, nella sua identità immutabile e incorruttibile, proprio per il fatto che è senza deviazioni, senza dissimulazioni, senza commistioni, senza curvature né perturbazioni (è una verità davvero diritta).

Ecco, molto schematicamente, quattro valori essenziali che si possono ritrovare nei termini *alēthēs* e *alētheia*. Vi sarà chiaro allora che questa nozione di verità (con il suo campo di significati e con i suoi differenti valori ripartiti su questi quattro assi) è applicabile a ben altro che a delle proposizioni o a degli enunciati. Questa nozione di verità intesa come il non dissimulato, il non mescolato, il diritto, l'immobile e l'incorruttibile, è applicabile nei suoi quattro significati oppure, in ognuno di loro, a dei modi d'essere, di fare, di comportarsi o a delle forme d'azione. Questa nozione di verità con i suoi quattro significati viene inoltre applicata al *logos* stesso: al



*logos* inteso non come proposizione, come enunciato, ma come una maniera di parlare. Il *logos alēthēs* non è soltanto un insieme di proposizioni che risultano esatte e che possono ricevere valore di verità. Il *logos alēthēs* è anche un modo di parlare in cui, in primo luogo, niente è dissimulato; in cui, in secondo luogo, né il falso, né l'opinione, né l'apparenza vengono a mescolarsi con il vero; in terzo luogo, è un discorso diritto, un discorso che è conforme alle regole e alla legge; l'*alēthēs logos* è infine un discorso che rimane il medesimo, che non cambia, non si corrompe né si altera, e non può in nessun caso essere vinto, né rovesciato, né rifiutato.

Ma voi capite anche come e perché queste stesse parole, *alēthēs* e *alētheia*, possono essere applicate a qualcosa di diverso dal *logos*. C'è almeno un dominio in cui l'applicazione di questa qualificazione di *alēthēs* ha avuto una grande importanza. Convieni forse, almeno a titolo di invito, soffermarsi un attimo per riflettervi, perché questa qualificazione della verità avrà senz'altro un'importanza considerevole nella cultura occidentale. Si tratta della nozione di *alēthēs erōs* (l'amore vero).<sup>3</sup> L'amore vero – nozione strana, singolare, certamente capitale nella filosofia platonica, ma in generale nell'etica greca – che cos'è in effetti? Ebbene, nell'amore vero si ritrovano precisamente i valori di cui vi ho appena parlato. Il vero amore è, in primo luogo, quello che non dissimula, e non dissimula in due sensi. Innanzitutto perché non c'è niente da dissimulare. Non ha niente di vergognoso che debba essere nascosto. Non cerca l'ombra. Accetta di manifestarsi, ed è tale da poter accettare di farlo, sempre davanti a testimoni. È anche un amore che non dissimula i propri fini. Il vero amore dovrebbe essere, di per se stesso, l'autentico obiettivo, senza che si cerchi mai di ottenere dal destinatario di questo sentimento qualcosa che gli sia stato nascosto. È senza astuzia, senza raggiri verso il partner. Non si nasconde agli occhi dei testimoni, e nemmeno agli occhi del proprio partner. L'amore vero è un amore senza dissimulazione. In secondo luogo, l'amore vero è un amore senza commistioni, ovvero senza commistioni tra piacere e dispiacere. Inoltre è un amore in cui non si mescolano piacere sensuale e amicizia delle anime. È quindi, in tal misura, un amore puro in quanto privo di mescolanze. In terzo luogo, l'amore vero (*alēthēs erōs*)

è un amore conforme a ciò che è retto, a ciò che è giusto. È un amore diretto (*euthys*). Non ha niente che vada contro le regole e i costumi. Il vero amore è infine un amore che non è mai sottomesso al cambiamento o al divenire. È un amore incorruttibile che rimane sempre identico.

Se prendete la definizione, la caratterizzazione, il ritratto del vero amore nei testi socratici e platonici, vi ritroverete con facilità questi quattro valori dell'*alētheia*. E credo che questa definizione dell'amore vero possa permettere di avanzare nella ricerca di ciò che è la vera vita (*alēthēs bios*), che costituisce il problema che stiamo affrontando. Ha quindi senso affermare che il vero amore sia stato, nella filosofia platonica – ma lo sarà anche per tutto un settore, per tutto un ambito della spiritualità e della mistica cristiane –, la forma per eccellenza della vera vita. Il vero amore, la vera vita: due temi che, tradizionalmente, dal platonismo in poi, si appartengono reciprocamente. Il platonismo cristiano riprenderà estesamente questa problematica. Lasciamola da parte, anche se rimane un oggetto di studio molto vasto e interessante.

Giungiamo ora all'*alēthēs bios*, che vorrei ritrovare al di fuori della sua accezione cinica e della forma molto paradossale, molto curiosa che assume nel cinismo. La vera vita appare nei testi filosofici dell'epoca classica, essenzialmente in Platone, ma ne potete trovare quantomeno dei rudimenti, certamente meno interessanti, in Senofonte. Veniamo dunque a questa definizione. Non tenterò di cogliere l'*alēthēs bios* nella sua elaborazione filosofica ultima in Platone, ma nei significati ovvi e comuni che troviamo nei testi platonici, al di fuori di ogni elaborazione filosofica particolare.

Anzitutto l'*alēthēs bios* è, certamente, una vita non dissimulata, che non cela nessuna ombra. È una vita che può affrontare la luce piena e manifestarsi senza reticenze alla vista di tutti. Un modo d'essere e di comportarsi è dunque vero e testimonia della vera vita se non nasconde nulla delle sue intenzioni e dei suoi fini. Potete trovare un riferimento a questa concezione della vera vita, in quanto vita che non dissimula nulla, nell'*Ippia minore*, ai paragrafi 364e-365a, in cui si illustra il famoso parallelo, la famosa opposizione, così spesso ricorrente, tra Ulisse e Achille. In quei passi, Socrate cita il canto IX dell'*Iliade*, in cui Achille si rivolge a Ulisse e,

chiamandolo “ingegnoso Ulisse” (*polymēkhan’Odysseu*), gli dice: “È necessario che io esprima il mio pensiero con franchezza, secondo la mia determinazione e come si compirà, infatti mi è odioso come le porte dell’Ade chi nasconde un pensiero nell’animo e ne dice un altro”.<sup>4</sup> Socrate, commentando la frase di Achille che aveva interpellato Ulisse, dice: Ulisse è l’uomo *polytropōtatos*,<sup>5</sup> l’uomo dalle mille divagazioni, ovvero colui che nasconde ai suoi compagni cosa ha in mente e cosa vuole fare. Achille, al contrario, dice appunto all’ingegnoso Ulisse: ti dirò le mie intenzioni senza divagazioni, come le realizzerò; non solamente come vorrei realizzarle, ma come effettivamente le realizzerò, come già so che le realizzerò; ebbene, all’opposto di Ulisse, Achille appare come l’uomo della verità, senza deviazioni. Tra ciò che pensa e ciò che dice, tra ciò che dice e ciò che vuole fare, tra ciò che vuole fare e ciò che farà effettivamente, non c’è nessuna deviazione, nessuna dissimulazione: nulla che arrivi a nascondere ciò che realmente pensa e che corrisponde a quello che realmente farà. Si è nella piena luce, ed è a proposito dell’Achille così rappresentato che Socrate dice: ecco un uomo *haploustatos kai alēthestatos* (il più semplice, il più diretto e il più vero; *haplous* è chi è senza deviazioni).<sup>6</sup> La congiunzione *haplous/ alēthēs*, quando si tratta di designare un uomo, un carattere, un’esistenza, una forma di vita, ricorre in maniera abbastanza frequente. *La Repubblica* ci ripropone questo accoppiamento tra *haplous* e *alēthēs* nel libro II, dove, questa volta, ciò che viene caratterizzato come verità, come vera vita, come modo d’essere veridico, è l’esistenza di dio: cioè, secondo *La Repubblica*, qualcosa di semplice e di vero (*haploun kai alēthes*: senza deviazioni e vero): “Per concludere, dio è perfettamente semplice, sincero nel dire e nel fare; non cambia di forma, non inganna alcuno né ricorrendo a false immagini, o a parole, e neppure mandando segni della sua presenza, né in sogno, né nella veglia”.<sup>7</sup> Vedete perciò come si caratterizza questa semplicità, che è verità dell’esistenza, vera vita: nessun cambiamento e nessun raggirio possono essere provocati dalla disarticolazione, dallo scarto tra i discorsi, i fantasmi, i segni e ciò che accade.

Il secondo valore dell’espressione *alēthēs bios* corrisponde a ciò che vi dicevo poc’anzi: cioè che *alēthēs* designa ciò che è

senza mescolanze. In Platone l'*alēthēs bios* sembra essere la vita senza mescolanze, senza commistione di bene e male, di piacere e sofferenza, di vizio e virtù. Una vera vita non tollera screziature. Ciò che rende impossibile la vera vita è questa ben nota diversità di colori: tra la parte concupiscibile e quella irascibile dell'anima, tra le città democratiche e quelle tiranniche, dove trova il suo posto ogni desiderio, nei suoi aspetti violenti o nella sua singolarità. Che l'uomo multicolore, in preda alla varietà dei suoi desideri, dei suoi appetiti e delle volizioni della sua anima, non possa essere capace di verità, è precisamente ciò che *La Repubblica* ci dice nel libro VIII, dove viene descritto l'uomo democratico. Ecco come lo descrive Platone: "Un tipo siffatto passerebbe la sua vita togliendosi soddisfazioni a seconda del desiderio che prevale; talora nell'ebbrezza o fra suoni di flauto, tal'altra tra digiuni e brindisi d'acqua; talvolta passando il tempo in esercizi ginnici, tal'altra nell'ozio più assoluto e qualche volta addirittura avendo l'aria di darsi alla filosofia. Spesso poi si atteggierebbe a uomo politico, e allora lo vedresti saltare su nell'assemblea a dire e fare quello che gli passa per la mente".<sup>8</sup> La vita dell'uomo democratico è a volte oziosa, altre volte indaffarata, a volte dedita ai piaceri, altre volte alla politica (e quando l'uomo democratico si occupa di politica dice quel che gli viene in mente: cioè tutto e il contrario di tutto): questa vita priva di unità, multicolore e votata alla molteplicità è una vita senza verità. È incapace, dice Platone, di lasciare spazio al *logos alēthēs* (al discorso vero).<sup>9</sup> Si può citare un altro testo in cui la vera vita si contrappone all'esistenza vissuta nella mescolanza. Alla fine del *Crizia*, Platone evoca rapidamente la decadenza di Atlantide - un po' prima dell'interruzione del testo, la cui fine è andata perduta - e spiega: dopo la vita felice che gli uomini hanno potuto trascorrere in Atlantide, venne un momento in cui nell'area, nella parte donata dagli dei agli uomini di Atlantide, si era verificata una mescolanza con molti elementi mortali.<sup>10</sup> Questa commistione tra lo spazio divino che caratterizzava la vera vita degli uomini di Atlantide e alcuni elementi mortali ha prodotto il loro decadimento dalla vera vita, dalla felicità che le appartiene e dalla bellezza che l'accompagna. Quando la vita si mescola, non è più vera vita.\*

In terzo luogo, la vera vita, in Platone, è una vita retta

(*euthys*). Secondo la caratterizzazione della verità come rettitudine, del vero come ciò che è diritto, la vera vita è una vita diritta, ovvero una vita conforme ai principi, alle regole e al *nomos*. Nella famosa Lettera VII, Platone racconta come si sia deciso a partire per la Sicilia a seguito dell'invito di Dione, e come abbia esitato prima di accettare. Racconta di essersi fatto convincere quando comprese che Dione aveva accettato tanto facilmente i suoi principi e aveva modellato la sua vita secondo le regole che gli aveva dettato.<sup>11</sup> Questa conversione di Dione alla filosofia, e certamente la formazione ricevuta, permettono a Platone di sperare che, attraverso Dione, tutta la città di Siracusa, e forse l'intera Sicilia, accetteranno di sottomettersi a questa forma di legge. E in quel momento, dice, ci sarebbe per tutti la speranza di vivere una *alēthinos bios* (una vera vita).<sup>12</sup> La vera vita, che è così la promessa di Platone fatta ai siciliani, o piuttosto la sua speranza allorché si è recato in Sicilia, è la vita secondo le regole che Platone e la filosofia possono proporre agli uomini, non solo nella loro esistenza individuale, come è il caso di Dione, ma anche nella loro esistenza sociale, pubblica e politica. Queste sono le leggi, l'ordine politico che Platone vuole proporre ai siciliani e ai siracusani.\*\*

Possiamo ora volgerci al passo del *Gorgia* in cui si trova di nuovo questa nozione di vita veridica. È verso la fine, quando Platone sta evocando il Giudizio delle anime. Nel mito del *Gorgia* si vedono le anime, dopo la morte, che si presentano a coloro che saranno i loro giudici, in particolare Radamante. Socrate dice: Radamante, giudice delle anime negli inferi, avrà senza dubbio il suo da fare. Verranno al suo cospetto anime di grandi re. Non si farà impressionare da queste anime dei potenti, perché vedrà presto che in esse non vi è nulla di sano; “vede tutte le deformazioni prodotte dalla falsità e dalla vanità [e dall'impostura; M.F.], niente vede di retto (*euthys*)”.<sup>13</sup> Perché non vi è nulla di retto? Perché quest'anima ha vissuto senza verità (*aneu alētheias*)<sup>14</sup>: “Vede, insomma, quell'anima piena di disordine e di bruttura per effetto della licenza, della lussuria, della tracotanza e dell'intemperanza dei suoi atti”.<sup>15</sup> Anime plurali, anime confuse, anime attraversate dal desiderio, dalla licenziosità, dalla mollezza: anime senza verità. Radamante invierà, di conseguenza, queste anime verso la

punizione che meritano.<sup>16</sup> Ma capita anche, prosegue Socrate, che Radamante incontri anime di tutt'altro tipo, che sono quelle dei filosofi, ma che possono anche essere le anime di cittadini ordinari, di cittadini come gli altri. Tuttavia, che siano le anime dei filosofi o di gente comune, quelle anime hanno vissuto santamente (*hosiōs*) e con verità (*met' alētheias*)<sup>17</sup> senza dedicarsi ad agitazioni sterili. Queste anime hanno vissuto con la verità (*met' alētheias*). Radamante "ne ammira la bellezza" e le invia verso le Isole felici.<sup>18</sup> Da ciò, dopo questa evocazione dei due destini opposti delle anime (le une punite perché senza verità, le altre ricompensate e condotte verso la felicità eterna perché sono vissute con la verità), emerge la risoluzione di Socrate: voglio sforzarmi, attraverso la ricerca della verità, di rendermi tanto perfetto quanto mi è possibile "nella vita e nella morte".<sup>19</sup> La vita con la verità è dunque la vita retta.

Infine, quarto significato: quarto valore dell'espressione *bios alēthēs*, *alēthinos bios* in Platone: questa vera vita è quella che evita i perturbamenti e i cambiamenti, la corruzione e la caduta, e si mantiene senza modificazioni nell'identità del suo essere. Ed è questa identità della vita in rapporto a se stessa che le permette di evitare tutti i fattori che possono alterarla; per un verso, le assicura una libertà intesa come indipendenza – come non dipendenza, come non schiavitù – rispetto a tutto ciò che la potrebbe sottomettere al proprio dominio e al proprio potere, per un altro verso le assicura la felicità (*eudaimonia*), intesa come padronanza di sé su se stessi e come godimento di sé attraverso se stessi. Questa vera vita capace di realizzare una padronanza perfetta e una felicità completa viene evocata, come abbiamo visto, nel *Crizia*: è l'esistenza di quegli abitanti di Atlantide che, prima di ogni commistione con elementi mortali, conducevano una vita vera e felice. La verità della vita è la sua felicità, la sua felicità perfetta. Allo stesso modo, secondo valori abbastanza analoghi, trovate nel *Teeteto* (174c-176a) un noto passaggio in cui Platone descrive la vita indaffarata, tumultuosa e priva di tempo libero di chi, avendo dimestichezza con tutti i problemi dell'esistenza pratica, sa cavarsela sempre perfettamente ma vi perde tutto il suo tempo. Di contro, evoca la vita di coloro che contemplando la vera vita sono maldestri e ridicoli nelle attività quotidiane, al punto da suscitare il riso nei servi traci.

Ma questa gente, maldestra nella vita di tutti i giorni, è in grado di “cogliere l’armonia dei discorsi per cantare con inni adeguati la vera vita (*bion alēthē*) degli dei e degli uomini felici”.<sup>20</sup> La vera vita è dunque la vita divina e la vita felice. Eccovi dunque – molto schematicamente e, una volta di più, senza cercare un’elaborazione filosofica più precisa come background per l’analisi che mi avvio a intraprendere – i significati riconoscibili nella nozione di vita veridica (*alēthēs bios*).

Ciò che ora è importante comprendere – posso solo cominciare, proseguirò nella prossima lezione – è il modo in cui il cinismo ha giocato su questa nozione di *alēthēs bios*. All’inizio della vita di Diogene raccontata da Diogene Laerzio, si trovano una serie di episodi o di allusioni importanti. In primo luogo c’è l’allusione al fatto che Diogene era figlio di un cambiavalute, di un banchiere: qualcuno che doveva maneggiare le monete e scambiarle tra loro. Vi è inoltre il riferimento al fatto che fu a causa di una malversazione – in verità, del maneggio di moneta falsa – che Diogene o suo padre sarebbero stati esiliati da Sinope, dove erano nati e dove vivevano. Infine, il terzo riferimento a questo problema della moneta è Diogene, esiliato da Sinope, che si reca a Delfi e che chiede al dio, ad Apollo, un consiglio e un responso. Apollo lo avrebbe consigliato di falsificare la moneta, o di cambiare il suo valore.<sup>21</sup>

Questo principio: “Cambiare il valore della moneta” è stato utilizzato spesso, nella tradizione cinica, per assecondare due fini. In primo luogo equilibrare, approssimare, stabilire una simmetria tra Socrate e Diogene. Esattamente come Socrate aveva ricevuto, dal dio di Delfi, questa profezia, questa indicazione, questa assegnazione di ruolo – e cioè che egli era il più sapiente degli uomini –, allo stesso modo Diogene, recandosi a Delfi e domandando al dio cosa ne sarebbe stato di lui, ottiene questa risposta: “Cambiare, alterare il valore della moneta”. A Socrate e a Diogene, quindi, è stata assegnata una missione. Questa simmetria, questa prossimità tra Socrate e Diogene verrà mantenuta lungo tutta la tradizione cinica. Nei testi che scriverà nel IV secolo contro i cinici, e in favore del vero cinismo, Giuliano, che parla con enorme rispetto di Diogene, non manca mai di parlare contemporaneamente di

Socrate e di Diogene: l'uno aveva ascoltato la parola del dio di Delfi, e sapendo di essere il più sapiente si sforzava di conoscere se stesso; l'altro aveva ricevuto dal dio di Delfi una missione molto diversa: quella di cambiare il valore della moneta. Simmetria dunque, tra questi due personaggi.

Il secondo significato di questo imperativo è decisamente più difficile da individuare. Cosa vuol dire in effetti "alterare il valore della moneta" (*parakharattein to nomisma*)? È attorno a questo tema che la prossima volta cercherò di sviluppare il problema della vera vita cinica. Ora vorrei solo indicarvi questo: attorno al tema "cambiare, alterare il valore della moneta", si deve in primo luogo far valere la prossimità esistente – che la parola stessa indica – tra moneta e consuetudine, regola, legge. In secondo luogo, sempre a proposito di questa nozione di *parakharaxis*, occorre osservare che *parakharattein* (cambiare, alterare) non significa svalutare la moneta. In certi casi si può affermare che "alterare la moneta" voglia dire – e sarebbe questo il significato pregnante dell'espressione – farle perdere il suo valore, ma qui il verbo significa essenzialmente e soprattutto: a partire da una moneta che porta una certa effigie, cancellare questa effigie e sostituirla con un'altra più rappresentativa, che permetterà a questo conio di circolare con il suo vero valore. Che la moneta non inganni sul suo vero valore; che le venga restituito il suo giusto valore imprimendole un'altra effigie, migliore e più adeguata: questo è ciò che viene definito dal principio cinico, così importante, che stabilisce la necessità di alterare e di cambiare il valore della moneta.

Concluderò così, per riprendere la volta prossima: il discorso cinico sulla vera vita significa anzitutto prendere la moneta dell'*alēthēs bios*, riprenderla nel significato più vicino a quello ricevuto dalla tradizione. Da questo punto di vista, i cinici non cambiano, in qualche modo, il metallo di questa moneta, ma ne modificano l'effigie e, a partire da questi stessi principi della vera vita (che deve essere priva di dissimulazioni e di commistioni, diritta, stabile, incorruttibile e felice), fanno apparire, attraverso un passaggio al limite e senza rotture, una vita che è esattamente il contrario di quella che veniva tradizionalmente riconosciuta come la vera vita. E lo fanno solo spingendo queste stesse tematiche fino al loro limite estremo:



riprendere la moneta, cambiarne l'effigie e assegnare in qualche modo al tema della vera vita i caratteri di una smorfia. Il cinismo come smorfia della vera vita: i cinici hanno cercato di imprimere i caratteri della smorfia al tema tradizionale della filosofia, quello della vera vita. Invece di vedere nel cinismo una filosofia di rottura – in quanto filosofia popolare, in quanto filosofia priva del consenso e del diritto di cittadinanza nella comunità filosofica colta –, bisognerebbe vederlo come una sorta di passaggio al limite, come una sorta di estrapolazione piuttosto che come un'esteriorità. Un'extrapolazione dei temi della vera vita e un loro rovesciamento in una figura che sembra conforme al modello, ma che al tempo stesso si presenta come smorfia della vera vita. Si tratta molto più di una sorta di prolungamento carnevalesco del tema della vera vita che di una rottura dei valori che a essa vengono attribuiti dalla filosofia classica.

Perdonatemi, non sono riuscito a rispettare il mio impegno e a dirvi, questa volta, tutto ciò che volevo. La prossima volta cercherò di portare a termine la mia analisi del cinismo.

\* Nel manoscritto, Foucault costruisce un altro senso di verità, al quale rinuncia (passaggio barrato): “*Alēthēs* si oppone egualmente a ciò che è soltanto riflesso, immagine, ombra, imitazione, apparenza; è *alēthēs* ciò che è adeguato alla propria essenza, ciò che è identico”.

\* Il manoscritto riporta qui un passaggio corrispondente al quinto senso della verità a cui Foucault ha rinunciato (conformità all'essenza): “*L'alēthēs bios* è una vita che non si dà mai l'apparenza di ciò che non è. Non imita una forma che non è la propria. La vita vera è quella che lascia riconoscere facilmente il suo *ēthos*” (il riferimento è al libro V delle *Leggi* di Platone, in 738d-e).

\*\* Il manoscritto riporta a questo punto una prima citazione dal libro X della *Repubblica* di Platone, in 604b-c, a proposito del rimprovero mosso ai poeti di non proporre che imitazioni. Ma il passaggio è cancellato.

## Note

<sup>1</sup> Lucien, *Les sectes à l'encan*, cit., § 8, p. 203 [trad. it. cit., pp. 38-39: “Io [Diogene] voglio essere l'interprete della verità e della franchezza (*alētheias kai parrēsias prophētēs*)”].

<sup>2</sup> Gregorio di Nazianzo, orazione 25, cfr. *supra*, lezione del 29 febbraio, prima ora.

<sup>3</sup> Cfr. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, cit., cap. 5, pp. 251-269 [trad. it. cit.,

"Il vero amore", pp. 229-245].

<sup>4</sup> Platon, *Hippias mineur*, 365a, in *Œuvres complètes*, vol. I, trad. fr. di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1970, p. 28 [Platone, *Ippia minore*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 1007].

<sup>5</sup> Ivi, 364c, p. 27 [trad. it. cit., p. 1007].

<sup>6</sup> È infatti Ippia che caratterizza così Achille in ivi, 364e, p. 27 [trad. it. cit., p. 1007: "[Omero] con questi versi mette in evidenza l'indole di entrambi, che cioè Achille è sincero e privo di doppiezze (*haploustatos kai alēthestatos*)"].

<sup>7</sup> Platon, *La République*, libro II, 382e, cit. (1943), p. 89 [Platone, *La Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 1131].

<sup>8</sup> Platon, *La République*, libro VIII, 561b-561d, cit. (1934), pp. 32-33 [trad. it. cit., p. 1278].

<sup>9</sup> Ivi, 561b, p. 32 [trad. it. cit., p. 1278: "Ma il discorso veritativo (*logon alēthē*), seguitai, quello non l'accoglie né lo fa entrare nella sua fortezza"].

<sup>10</sup> Platon, *Critias*, 121a-b, trad. fr. di A. Rivaud, Les Belles Lettres, Paris 1949, p. 274 [Platone, *Crizia*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit., p. 1432: "Come la parte che era in loro divina andò scemando – e ciò era dovuto alla continua mistione con la prevalente componente umana, che alla fine determinò la netta supremazia del carattere umano – persero la capacità di dominare la ricchezza che allora avevano, in una parola, degenerarono. Così a chi avesse avuto occhi per vedere sarebbero parsi miseri uomini: miseri perché avevano distrutto la cosa più preziosa. Invece, chi era strutturalmente incapace di discernere la vita autentica (*tois adunatousin alēthinon pros eudaimonian bion horan*), li avrebbe giudicati più di ogni altro felici e radiosi"].

<sup>11</sup> Platon, *Lettre VII*, 327b, in *Lettres*, cit., p. 31 [Platone, *Lettere*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit., p. 1808].

<sup>12</sup> Ivi, 327d, p. 32 [trad. it. cit., p. 1809: "Ben ricordando che il nostro ritrovarci insieme aveva avuto su di lui il felice effetto di acuire il desiderio di una vita eccellente e perfetta [...] ci sarebbero state fondate speranze di offrire una condizione di vita autentica e felice (*bion eudaimona kai alēthinon*) a tutta la regione evitando quelle stragi, quelle uccisioni e quei lutti che oggi purtroppo si verificano"].

<sup>13</sup> Platon, *Gorgias*, 525a, trad. fr. di A. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1968, p. 221 [Platone, *Gorgia*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 929].

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ivi, 526c, p. 222 [trad. it. cit., p. 930].

<sup>18</sup> Ivi, 526c, p. 223 [trad. it. cit., p. 930].

<sup>19</sup> Ivi, 527e, p. 224 [trad. it. cit., p. 931].

<sup>20</sup> Platon, *Théétète*, 176a, trad. fr. di A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1967, p. 207 (la traduzione rende *bion alēthē* con "la realtà di vita", giustamente ritradotto da Foucault "vera vita") [Platone, *Teeteto*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit., p. 224].

<sup>21</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, §§ 20-21, pp. 703-705 [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 211].

Lezione del 14 marzo 1984

Prima ora

*Il paradosso cinico, o il cinismo come banalità scandalosa della filosofia - L'eclettismo a effetto invertito - Le tre forme del coraggio della verità - Il problema della vita filosofica - Elementi tradizionali della vita filosofica: l'armatura di vita; la cura di sé; le conoscenze utili; la vita conforme - Interpretazioni del precetto cinico: trasforma i valori - La qualificazione di "cane" - Le due linee di sviluppo della vera vita: Alcibiade o Lachete.*

Oggi vi parlerò della vita cinica, del *bios kynikos* in quanto vera vita. Come avevo cercato di mostrarvi l'ultima volta, quello che in fondo mi sembra difficile e al tempo stesso importante da capire, nel cinismo, è il seguente paradosso, che in se stesso appare abbastanza semplice. Da un lato il cinismo si presenta come un insieme di caratteri comuni a molte filosofie dell'epoca (vi è una certa banalità nelle tesi proposte, nei principi consigliati); dall'altro lato è segnato da uno scandalo che non ha mai cessato di accompagnarlo, da una riprovazione che lo circonda, da una miscela di canzonature, repulsioni e timori con cui si è reagito alla sua presenza e alle sue manifestazioni. Il cinismo è stato considerato come un fenomeno al tempo stesso molto familiare e comunque strano nel paesaggio della filosofia, del pensiero, della società greco-romana e lungo tutta la sua storia: dall'epoca ellenistica fino all'inizio del cristianesimo. È stato ordinario, banale e inaccettabile. Si potrebbe insomma dire che molti filosofi di rilievo si sono riconosciuti abbastanza facilmente nel cinismo e ne hanno dato un'immagine positiva. Lo confermano numerose testimonianze presenti in alcuni testi importanti. Ricordatevi di Seneca, che con il supporto di citazioni e di riferimenti presenta il ritratto di Demetrio il Cinico, da lui considerato uno

dei più importanti filosofi dell'epoca.<sup>1</sup> Ricordatevi di Epitteto, che nella *Diatriba* 22 del libro III delle *Diatribes* presenta il famoso ritratto del cinico ideale, ritrovando anche nei suoi avversari dichiarati gli aspetti positivi di una certa forma di cinismo. Giuliano, nel momento stesso in cui critica il cinismo, lo rivendica come un atteggiamento universale di ogni filosofo: un atteggiamento presente fin dall'origine della filosofia. Lo stesso dicasi per Luciano: malgrado le sue critiche molto violente rivolte non solo a un cinico come Peregrino, ma praticamente a tutti i filosofi, egli ci presenta un ritratto positivo di Demonatte.

Nello stesso momento in cui i filosofi si riconoscono così facilmente nel cinismo, se ne smarkano molto violentemente attraverso una caricatura ripugnante. Lo presentano come una sorta di alterazione inaccettabile della filosofia. Per la filosofia antica, il cinismo giocherebbe, in qualche modo, il ruolo di uno specchio infranto. Specchio infranto dove ogni filosofo può e deve riconoscersi, nel quale può e deve riconoscere l'immagine stessa della filosofia: il riflesso di ciò che è e di ciò che dovrebbe essere, il riflesso di ciò che lui stesso è e di ciò che vorrebbe essere. Al tempo stesso, egli coglie in questo specchio come una smorfia, una deformazione violenta, brutta, sgraziata, nella quale non potrebbe in nessun modo riconoscersi né riconoscere la filosofia. Tutto questo per dire, molto semplicemente, che il cinismo è stato percepito, credo, come la banalità della filosofia: ma la sua banalità scandalosa. Il cinismo ha trasformato in uno scandalo questa filosofia, assunta, praticata, vestita con l'abito della sua banalità.

Per concludere, dirò che in fondo il cinismo mi sembra rappresentare, nell'antichità, una sorta di eclettismo a rovescio. Voglio sostenere che, se si definisce eclettismo la forma di pensiero, di discorso e di scelta filosofica che mette assieme i caratteri più comuni e più tradizionali delle diverse filosofie di un'epoca, è per poterli, in linea generale, rendere accettabili a tutti; è per farne i principi organizzativi di un consenso intellettuale e morale. In linea generale, è questa la definizione dell'eclettismo. Dirò dunque che il cinismo è un eclettismo a rovescio: eclettismo, perché riprende alcuni dei tratti fondamentali rintracciabili nei filosofi che gli sono contemporanei; a rovescio, perché fa di questa ripresa una

pratica del rovesciamento, che ha instaurato nella pratica filosofica non certo un consenso, ma al contrario un'estraneità, un'esteriorità e persino un'ostilità e una guerra.

Gli elementi più comuni della filosofia il cinismo li ha trasformati – questo il suo paradosso – in altrettanti punti di rottura per la filosofia stessa. È ciò che dovremo cercare di capire: come il cinismo può dire in fondo quello che dicono tutti e rendere inammissibile il fatto stesso di dirlo? Questo paradosso del cinismo, se così possiamo caratterizzarlo, merita un po' di attenzione per due ragioni. La prima è che permette di restituire il cinismo a questa storia, o a questa preistoria, che volevo tratteggiare durante l'anno: quella del coraggio della verità. Il cinismo, mi sembra, fa apparire sotto una nuova luce, dà una nuova forma a questo grande vecchio problema, insieme politico e filosofico, del coraggio della verità, così importante in tutta la filosofia antica. Si potrebbe delineare molto schematicamente il seguente abbozzo.

Abbiamo incontrato il problema del coraggio della verità, che avevo cercato di studiare l'anno scorso, in primo luogo nella forma di quella che potremmo chiamare l'audacia politica, ossia il coraggio del democratico o, meglio ancora, la prodezza del cortigiano; entrambi dicono, all'Assemblea nel caso del democratico o al Principe nel caso del cortigiano, cose diverse da quelle pensate dall'Assemblea o dal Principe. Ed è contro l'opinione di questo Principe o di questa Assemblea – e per affermare la verità – che l'uomo politico, se è coraggioso, rischia la vita. Troviamo qui, molto schematicamente, la struttura di quella che potremmo chiamare l'audacia politica del dire-il-vero.

Abbiamo incontrato una seconda forma di coraggio della verità. L'avevo un po' abbozzata l'anno scorso. L'ho ripresa quest'anno. Quest'altra forma non è più l'audacia politica, ma ciò che potremmo definire l'ironia socratica, che consiste nel far dire alle persone – nel far loro riconoscere progressivamente – che quanto dicono e credono di sapere in realtà non lo sanno. In questo caso, l'ironia socratica consiste nel rischiare la collera, l'irritazione, la vendetta, persino il processo, per condurre certe persone, contro la loro volontà, a preoccuparsi di loro stesse, della loro anima e della verità. Nel caso più semplice, quello dell'audacia politica, si trattava di

opporre a un'opinione, a un errore, il coraggio del dire-il-vero. Nel caso dell'ironia socratica, si tratta di insinuare, all'interno di un sapere che queste persone non sanno di sapere, una certa forma di verità che le porterà a curarsi di loro stesse.

Con il cinismo abbiamo una terza forma di coraggio della verità, diversa dall'audacia politica e anche dall'ironia socratica. Il coraggio cinico della verità consiste in questo: riuscire a far sì che gli uomini condannino, respingano, disprezzino, insultino la manifestazione stessa di ciò che essi ammettono, o pretendono di ammettere, sul terreno dei principi. Si tratta di affrontare la loro collera dando loro l'immagine di ciò che ammettono e al tempo stesso valorizzano sul terreno del pensiero ma rigettano e disprezzano nell'ambito della loro stessa vita. È questo lo scandalo cinico. Dopo l'audacia politica, dopo l'ironia socratica, avremmo, se volete, lo scandalo cinico.

Nei primi due casi, il coraggio della verità consiste nel rischiare la propria vita dicendo la verità, per dire la verità, perché si dice la verità. Nel caso dello scandalo cinico - ed è ciò che mi sembra importante e merita di essere isolato e tenuto a mente - si rischia la propria vita non solo dicendo semplicemente la verità, non solo per dire la verità, ma anche per il modo in cui si vive. In tutti i significati del verbo francese, si "espone" la propria vita. Vale a dire che la si mostra e la si rischia. La si rischia mostrandola, ed è perché la si mostra che la si rischia. Si "espone" la propria vita non attraverso i propri discorsi, ma attraverso la propria vita. È questo il primo aspetto per cui è necessario tenere presente, nella sua stessa struttura, lo scandalo cinico, che risuona sempre nel quadro del grande tema: avere il coraggio della verità; si tratta però di un coraggio che ci spinge a giocare in maniera differente rispetto al coraggio politico e all'ironia socratica.

La seconda ragione per soffermarsi brevemente sul problema della vita cinica è la seguente: in questa pratica cinica, in questo scandalo cinico, la domanda che in fondo il cinismo non ha mai smesso di porre alla filosofia antica, a quella cristiana e a quella moderna - una domanda permanente, difficile e sempre imbarazzante - è quella relativa alla vita filosofica, al *bios philosophikos*. Se riprendiamo il problema e il tema del

cinismo a partire da questa grande storia della *parrēsia* e del dire-il-vero, si può affermare che, mentre tutta la filosofia tende sempre più a porre la questione del dire-il-vero nei termini delle condizioni che permettono di riconoscere un enunciato come vero, il cinismo è invece un tipo di filosofia che non smette di porre la domanda: quale può essere la forma di vita adeguata alla pratica del dire-il-vero?

Fin dalle origini della filosofia e in fondo, forse, fino a oggi, ancora e nonostante tutto, l'Occidente ha sempre ammesso che la filosofia stessa non sia dissociabile da un'esistenza filosofica e che la pratica della filosofia debba essere sempre, più o meno, una sorta di esercizio di vita. È in questo che la filosofia si distingue dalla scienza. Ma nel momento in cui ha posto clamorosamente tra i suoi principi il fatto che filosofare non è solo una forma di discorso ma anche una modalità di vita, la filosofia occidentale - è stata questa la sua storia, è stato questo, forse, il suo destino - ha progressivamente eliminato, trascurato e tenuto ai margini il problema della vita filosofica. Eppure, fin da principio essa aveva postulato che la vita filosofica non poteva essere dissociata dalla pratica filosofica. La filosofia occidentale ha trascurato e marginalizzato sempre di più il problema della vita nel suo vincolo essenziale con la pratica del dire-il-vero. Si può supporre che questa dimenticanza - questa negligenza, questa elisione, questa esteriorizzazione del problema della vera vita, della vita filosofica in rapporto alla pratica e al discorso filosofico - sia l'effetto o la manifestazione di un certo numero di fenomeni.

Una delle ragioni di questa scomparsa è stata certamente l'assorbimento - e fino a un certo punto la confisca - del tema e della pratica della vera vita da parte della religione: quasi che la filosofia potesse alleggerirsi del problema della vera vita per il fatto che la religione, le istituzioni religiose, l'ascetismo religioso e la spiritualità religiosa si fossero riappropriate sempre più chiaramente di questo problema, dalla fine dell'antichità fino al mondo moderno. Possiamo anche supporre che l'istituzionalizzazione delle pratiche del dire-il-vero sotto forma di scienza (una scienza normata e regolata, che prende corpo nelle istituzioni) sia stata probabilmente l'altra ragione forte per cui il tema della vera vita è scomparso come questione filosofica e come problema delle condizioni di

accesso alla verità. Se la pratica scientifica, l'istituzione scientifica e l'integrazione al consenso della comunità scientifica bastano, di per sé, ad assicurare l'accesso alla verità, è evidente che scompare il problema della vera vita come fondamento necessario alla pratica del dire-il-vero. Confisca del problema della vera vita nell'istituzione religiosa. Annullamento del problema della vera vita nell'istituzione scientifica. Capite perché nel pensiero occidentale la questione della vera vita non ha mai cessato di indebolirsi, di attenuarsi, di venir meno, di logorarsi.

Il fatto è che la questione della vera vita si è a poco a poco cancellata nella riflessione e nella pratica filosofica, tranne che, certamente, in alcuni luoghi e momenti importanti. Potremmo forse riprendere il problema della vita filosofica, da Montaigne<sup>2</sup> fino all'*Aufklärung*. Se infatti è vero che la storia tradizionale della filosofia, e in particolare della filosofia classica, si interessa in modo praticamente esclusivo al problema della coerenza del pensiero filosofico e del dire-il-vero all'interno di una struttura formale e sistematica, rimane il fatto che il problema della vita filosofica si sia indubbiamente posto, dal XVI secolo fino al XVIII, con una certa forza e intensità. Spinoza, dopotutto – leggete il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* –, colloca la questione della vita filosofica e della vera vita proprio come fondamento del suo progetto filosofico.<sup>3</sup> E si potrebbe dire – a meno di non essere smentiti da un certo numero di analisi molto più precise – che con Spinoza abbiamo in qualche modo l'ultima grande figura che lega la pratica filosofica al progetto fondamentale ed essenziale di condurre una vita filosofica. A Spinoza e al modo stesso in cui ha vissuto si potrebbe opporre Leibniz, cioè il primo filosofo moderno: per lui, infatti, l'attività filosofica, lungi dall'implicare, come in Spinoza, la scelta di una vita filosofica, si è sempre manifestata ed esercitata attraverso un certo numero di occupazioni che potremmo definire moderne: è stato bibliotecario, diplomatico, uomo politico, amministratore ecc. Abbiamo qui una forma di vita filosofica moderna che potremmo opporre alla pratica filosofica di Spinoza, che implicava una vera vita completamente diversa dalla vita di tutti i giorni. A dire il vero, si potrebbe però discutere anche il caso di Leibniz. Sarebbe comunque



interessante fare la storia della filosofia classica a partire dal problema della vita filosofica: un problema considerato come scelta che può essere messa a fuoco attraverso gli avvenimenti e le decisioni di una biografia, ma anche attraverso lo spazio che il sistema stesso gli assegna.

Ecco quello che in ogni caso vorrei solo suggerire: se è vero che la questione dell'essere è stata ciò che la filosofia occidentale ha dimenticato, e la cui dimenticanza ha reso possibile la metafisica, forse anche la questione della vita filosofica non ha mai smesso di essere non dico dimenticata, ma trascurata; non ha mai smesso di sembrare qualcosa di troppo rispetto alla filosofia, alla pratica filosofica, a un discorso filosofico sempre più parametrato in base al modello scientifico. La questione della vita filosofica non ha mai smesso di apparire come un'*ombra portata*, sempre più inutile, della pratica filosofica. La mancata considerazione della vita filosofica ha reso possibile il fatto che il rapporto con la verità possa ora manifestarsi ed essere convalidato solo in termini scientifici.

In questa prospettiva, il cinismo – come figura particolare della filosofia antica, ma anche come atteggiamento ricorrente in tutta la storia occidentale – pone imperiosamente, sotto forma di scandalo, la questione della vita filosofica. Abbiamo il cinismo, sempre interno e al tempo stesso esterno alla filosofia – familiarità ed estraneità del cinismo, quindi, in rapporto alla filosofia, che gli serviva da contesto, da ambito, da interlocutore, da oppositore, da nemico –, e abbiamo la costituzione cinica dell'esistenza filosofica vissuta come scandalo. Questi due aspetti rappresentano il marchio storico, la manifestazione prima, il punto di partenza di quella che è stata, credo, la grande esteriorizzazione del problema della vita filosofica in rapporto alla filosofia, alla pratica filosofica, alla pratica del discorso filosofico. Ecco perché il cinismo mi interessa ed ecco ciò che vorrei provare a individuare avvicinandolo. Vi sarà chiaro in che termini, secondo me, il suo studio può riagganciarsi alla questione delle pratiche e delle arti dell'esistenza: esso è stato la maniera più rudimentale e nel contempo più radicale di porre il problema di quella particolare forma di esistenza che è la vita filosofica; solo una forma particolare, certo, ma davvero importante e centrale per

i problemi che solleva.

Vorrei ora studiare il modo in cui il cinismo ha posto la questione della vita filosofica e l'ha praticata. Prendiamo il cinismo nel suo aspetto più comune, ordinario, familiare, conosciuto, vicino a tutte le filosofie che gli erano contemporanee. Lo ripeto – ritorno a quello che dicevo l'ultima volta –, del cinismo conosciamo, beninteso, poche cose, poiché l'essenziale proviene da fonti tardive, che risalgono ai primi secoli della nostra era. È perciò molto difficile sapere se vi sia stata un'evoluzione storica nel cinismo. È anche difficile sapere quale sia stata la realtà storica della tradizione, della continuità cinica, a partire dalle figure semileggendarie di Antistene, Diogene, Cratete. Prendo il cinismo così come si manifesta e si esprime nei testi dei primi due o tre secoli della nostra era, indipendentemente da ogni questione storica di cronologia, di successione, di influsso o quant'altro. Alla base della pratica cinica, così com'è descritta nei testi di cui vi parlo, troviamo, come principi generali e basilari, un certo numero di elementi molto comuni e molto usuali, che ricollegano la pratica cinica, in modo molto chiaro, sia alla vecchia tradizione socratica, sia alle tematiche presenti negli altri filosofi.

In primo luogo, la filosofia è per il cinismo una preparazione alla vita: un tema sicuramente molto comune che riconoscerete assai facilmente. Si attribuisce a Diogene, ad esempio, l'aforisma secondo cui bisognerebbe preparare per la vita o il *logos* o il *brokhos*. Ossia: o la ragione (*logos*) che organizza la vita, oppure il laccio (*brokhos*) con cui ci si impicca.<sup>4</sup> O ti impicchi, oppure organizzi la tua vita secondo il *logos*. La filosofia è preparazione alla vita.

In secondo luogo, questa preparazione alla vita – altro principio molto noto, che riconoscerete facilmente – implica che ci si occupi prima di tutto di se stessi. Troveremo molte testimonianze sull'importanza di questa cura di sé, di questa regola – “occupati di te stesso” – presso i cinici. Ecco l'aneddoto (la *khreia*) che viene ricondotto a Diogene. Un giorno sta parlando in una pubblica piazza, o all'angolo di una via, e mentre discorre seriamente e dice cose importanti, di un certo peso, nessuno lo ascolta. Allora interrompe il suo discorso e si mette a fischiare come un uccello. Ben presto

si forma una folla di gente curiosa che si riunisce intorno a lui. Egli ingiuria, a questo punto, i curiosi che fanno cerchio, dicendo loro che davvero avevano molta fretta di ascoltare sciocchezze: "A sentir le ciarle erano venuti di buona lena, ma a sentir cose serie nessuno si era affrettato".<sup>5</sup> Su questo stesso tema dell'occuparsi di se stessi – considerato come l'unica cosa seria – troverete un gran numero di testimonianze. Demonatte, ad esempio – secondo una testimonianza menzionata da Stobeo –, biasimava coloro che si affannano per curare il proprio corpo trascurando di occuparsi di se stessi. Sarebbe come se si volesse curare la propria casa, diceva, senza curarsi di coloro che la abitano.<sup>6</sup> E Giuliano, nei testi in cui cerca di trasmettere un'immagine pura, essenziale e valida del cinismo, dice che chiunque voglia essere un cinico serio (*spoudaios*) deve iniziare a occuparsi in primo luogo di se stesso – usa la famosa espressione che ho spesso citato: *hautou proteron epimelētheis* – imitando Diogene e Cratete.<sup>7</sup> Diogene e Cratete sono quindi i maestri della cura di sé, come si è visto che lo era Socrate. Tema, ancora una volta, assai banale e ricorrente nella filosofia.

Vi è un terzo principio che ricorre continuamente, un tema a sua volta del tutto familiare, che viene ripreso e ripetuto dai cinici: per occuparsi di se stessi bisogna studiare solo quello che è realmente utile per la vita e nella vita. Diogene Laerzio ricorda che Diogene il Cinico "si stupiva dei critici che andavano alla ricerca dei mali di Odisseo e ignoravano i propri, nonché dei musicisti, perché armonizzavano le corde della lira senza curarsi di ottenere l'armonia della loro anima. Si meravigliava dei matematici che guardavano al sole e alla luna e non vedevano la realtà sotto gli occhi, degli oratori che s'indaffaravano a predicare il giusto senza mai attuarlo".<sup>8</sup> Proprio nello stesso spirito – anche qui secondo un testo citato da Stobeo –, a qualcuno che gli domandava se a suo avviso il mondo fosse sferico o no, Demonatte avrebbe risposto: voi vi preoccupate a proposito "dell'ordine cosmico, ma non vi preoccupate affatto del vostro disordine interiore".<sup>9</sup> Dunque, se ci si vuole occupare di se stessi non è l'ordine cosmico, non sono le cose del mondo, non è la grammatica, la matematica o la musica che bisogna studiare, ma le cose immediatamente utili per la vita, ossia per la cura di se stessi.

In quarto luogo, infine, bisogna rendere la propria vita conforme ai precetti che si formulano. Secondo Diogene Laerzio, Diogene il Cinico biasimava coloro che disprezzano le ricchezze ma invidiano i ricchi, coloro che offrono sacrifici agli dei per ottenere la santità ma si ingozzano di cibo durante questi stessi sacrifici.<sup>10</sup> Non si può avere veramente cura di sé se non a condizione che i principi formulati come principi veri vengano allo stesso tempo garantiti e convalidati dal modo in cui si vive.

In tutto ciò riconoscete principi che sono assolutamente comuni e tradizionali. Ma a questi quattro principi così generali, così comuni, che ritrovate in Socrate come presso gli stoici, o anche presso gli epicurei, i cinici ne aggiungono un quinto molto differente, del tutto indicativo e caratterizzante. È il principio che menzionavo al termine della scorsa lezione, secondo il quale occorre *parakharattein to nomisma* (alterare, cambiare il valore della moneta). Principio difficile e oscuro, a proposito del quale sono state proposte molte interpretazioni. Possiamo sostenere che l'espressione *parakharattein to nomisma* voglia dire "cambiare la moneta", ma in due significati, uno peggiorativo e uno positivo, o in ogni modo neutro. Può essere in realtà un'alterazione disonesta della moneta. Ma può anche essere un cambio dell'effigie incisa sulla moneta: un cambio che permette di ristabilirne il vero valore. A ogni modo, il principio, con la sua ambiguità di significato (valore positivo o negativo), è perennemente associato, in tutta la dossografia e nella maggior parte dei testi che fanno riferimento al cinismo, a Diogene e ai principali cinici. Diogene Laerzio propone così versioni diverse dei primi anni di vita, della vocazione e della scelta filosofica di Diogene.

Prima versione: il padre di Diogene, a Sinope, sarebbe stato un cambiavalute, ma avrebbe falsificato – nel senso peggiorativo e negativo del termine – la moneta. E immediatamente suo figlio Diogene sarebbe stato costretto a lasciare la città, subendo l'emigrazione e l'esilio in Atene.<sup>11</sup> Diogene Laerzio racconta altre versioni di questa vicenda. Secondo alcuni – cita Ebulide – lo stesso Diogene, e non suo padre, avrebbe falsificato la moneta.<sup>12</sup> Secondo altre fonti, Diogene, in realtà, sarebbe andato spontaneamente a consultare l'oracolo di Delfi; stando a questa versione, sembra

che né lui né suo padre abbiano falsificato la moneta, ma l'oracolo gli avrebbe detto: "Falsifica la moneta", o "altera", "cambia il valore della moneta".<sup>13</sup> Infine, secondo una versione più complicata, lo stesso Diogene Laerzio mette assieme le versioni appena menzionate e dice: secondo alcuni, Diogene avrebbe falsificato, nel periodo dell'infanzia e della giovinezza, delle monete ricevute da suo padre – ritroviamo qui il padre e il suo rapporto con la moneta –, e di conseguenza il padre di Diogene sarebbe stato messo in prigione come responsabile di questa falsificazione e sarebbe morto in carcere. Per punizione, allora, Diogene si sarebbe esiliato o sarebbe stato esiliato. Si sarebbe recato a Delfi e avrebbe chiesto al dio: come diventare celebre? E l'oracolo, in quel momento, gli avrebbe risposto: falsifica la moneta.<sup>14</sup> In questo racconto, come vedete, tutto è combinato: il padre, la falsificazione della moneta da parte di Diogene e infine il precetto delfico "altera la moneta" (*parakharaxon to nomisma*).

Come sempre il principio di alterare la moneta è regolarmente associato al cinismo e, nella vita dei filosofi raccontata da Diogene Laerzio, possiamo ritrovare tutta una serie di aneddoti che collegano regolarmente i cinici alla moneta, alla sua pratica, al suo uso corretto o pervertito. Sempre secondo Diogene Laerzio, è così che Monimo, il primo discepolo di Diogene il Cinico, sarebbe stato al servizio di un banchiere e avrebbe rubato il suo denaro fingendosi pazzo.<sup>15</sup> Cratete sarebbe stato un uomo ricchissimo: dopo aver ereditato la fortuna di suo padre, avrebbe abbandonato questa fortuna distribuendo il denaro ai poveri, oppure, secondo un'altra versione, avrebbe gettato direttamente in mare tutto il contante ereditato.<sup>16</sup> Nella *Vita* di Menippo, menzionata da Diogene Laerzio sulla scorta di Ermippo, Menippo, un usuraio che avrebbe accumulato tesori, sarebbe stato rovinato dai suoi avversari, e per la disperazione si sarebbe impiccato.<sup>17</sup> Bione di Boristene – collocato alla frontiera tra il cinismo e una certa forma di platonismo – raccontava, sempre secondo Diogene Laerzio, che suo padre, avendo frodato il fisco, era stato venduto con tutta la famiglia. Ed è così che Bione di Boristene sarebbe diventato schiavo.<sup>18</sup> Come vedete, quando si tratta dei cinici, si raccontano molto spesso, al loro riguardo, storie di moneta, di banche, di cambio.

La cosa importante, che vorrei in ogni caso tenere a mente, è che il principio “altera la tua moneta”, “cambia il valore della tua moneta”, figura come un principio di vita: addirittura come il principio fondamentale e più caratterizzante della filosofia cinica. Quando Giuliano, ad esempio, scrive i suoi due grandi discorsi contro i cinici, fa a più riprese riferimento a questo principio: alterare la moneta, cambiare il valore della moneta. Nel discorso *Contro i cinici ignoranti* – lo ricorderete, ve ne ho parlato la volta scorsa –, Giuliano presenta il cinismo come una sorta di filosofia universale, i cui tratti essenziali si ritrovano in tutte le altre filosofie e i cui principi fondamentali risalirebbero non solo a Eracle, ma, prima ancora, ai primordi dell’umanità. In questo stesso passaggio, Giuliano enuncia quali sono, per lui, gli aspetti costitutivi dei due principi del cinismo; occorre sottolineare che questi due principi si situano tanto lontani nel tempo quanto è lontano l’Apollo Pitico. Questi due principi sono, effettivamente, in primo luogo: “Conosci te stesso”; in secondo luogo: *parakharaxon to nomisma* (rivaluta la tua moneta, altera la tua moneta, cambia il suo valore). E Giuliano aggiunge: se il principio cui si ricollegano e si richiamano i cinici non è stato riferito al solo Diogene – giacché è stato pure riferito in particolare a Socrate e più in generale a tutti (era scritto, inciso sulla porta stessa del tempio) –, in compenso il principio *parakharaxon to nomisma* è stato riferito soltanto a Diogene. Cosicché, secondo Giuliano, di questi due grandi principi fondamentali – i principi universali della filosofia – uno sarebbe stato riferito a tutti e a Socrate (“conosci te stesso”), mentre l’altro sarebbe stato riservato al solo Diogene (“rivaluta la tua moneta”).<sup>19</sup>

Nell’altro discorso (*Al cinico Eraclio*), Giuliano, ricordando ancora una volta i due precetti delfici (“conosci te stesso”, “altera il valore della tua moneta”), pone la questione, importante, interessante, del rapporto tra questi principi.<sup>20</sup> Occorre rivalutare la propria moneta per conoscersi oppure è conoscendo se stessi che si può rivalutare la propria moneta? È questa seconda soluzione quella scelta da Giuliano, quando dice che colui che si conosce saprà esattamente quello che è, e non semplicemente quello che ha la fama di essere. Il senso che Giuliano dà alla giustapposizione e alla coordinazione di questi due precetti sarebbe quindi il seguente: il precetto

fondamentale è “rivaluta la tua moneta”; ma questa rivalutazione può compiersi solo tramite il canale e il mezzo del “conosci te stesso”, che sostituisce alla falsa moneta dell’opinione che si ha di se stessi, che gli altri hanno di voi, una vera moneta che è quella della conoscenza di sé. È possibile manipolare la propria esistenza, ci si può curare di se stessi come di una cosa reale, si può avere tra le mani la vera moneta della propria reale esistenza alla condizione di conoscere se stessi. E Giuliano fa notare che, da quando Diogene ebbe obbedito all’Apollo Pitico, da quando poté iniziare a prendere conoscenza di sé, la moneta che lui stesso era ha assunto il suo reale valore. Per aver preso conoscenza di sé, Diogene ha potuto riconoscersi ed essere riconosciuto dagli altri come superiore allo stesso Alessandro. È il riferimento al famoso confronto tra Diogene e Alessandro. Alessandro dice: se non fossi stato Alessandro, avrei voluto essere Diogene<sup>21</sup>; Diogene gli replica: ma il vero re (la vera moneta) sono io. Vedete che in tutto il corso della storia e della rappresentazione del cinismo, il tema della *parakharaxis tou nomismatos* e il precetto *parakharaxon to nomisma* (cambia la moneta) emergono nel cuore dell’esperienza e della pratica cinica.

Troviamo sicuramente un certo numero di interpretazioni di tale principio costruite essenzialmente intorno a questo tema: *nomisma* è sì la moneta, ma è anche *nomos*, cioè la legge, il costume. Il principio di falsificare il *nomisma* è anche quello di rompere con la consuetudine, di cambiarla, di infrangere le regole, le abitudini, le convenzioni e le leggi. È molto verosimile che, qualunque sia stato il significato originario di questa formula, essa è stata recepita e compresa proprio in questi termini. È questo, dunque, ciò che in un certo senso occorre prendere in considerazione. Ma mi sembra che possiamo procedere oltre nell’analisi di questo principio.

Potremmo forse chiarire il significato di questa formula ricordando la caratterizzazione che i cinici sembrano aver dato di loro stessi quando hanno commentato l’attributo che si erano assegnati: quello di “cane”. A proposito delle ragioni per le quali Diogene era stato chiamato “il cane” ci sono diverse interpretazioni. Alcune sono di ordine locale: sarebbe a causa del luogo scelto da Diogene come domicilio.<sup>22</sup> Secondo altre

interpretazioni, è perché effettivamente avrebbe condotto una vita da cane. Tacciato come cane dagli altri, avrebbe rivendicato questo epiteto e si sarebbe proclamato cane. Anche qui, conta poco l'origine della formula. Il problema è sapere quale valore abbia ricevuto e come la si sia fatta funzionare in quella tradizione cinica che è attestata nel I secolo della nostra era.

Troviamo in un commentatore di Aristotele<sup>23</sup> – ma altri autori vi fanno riferimento – la seguente interpretazione, che sembra essere stata canonica, riguardo a questo *bios kynikos*.

Principalmente, la vita *kynikos* è una vita da cane, nel senso che è senza pudore, senza vergogna, senza rispetto umano. È la vita di chi fa in pubblico e davanti agli occhi di tutti ciò che solo i cani e gli animali osano fare, e che gli uomini normalmente nascondono. La vita da cinico è una vita da cane in quanto vita impudica. In secondo luogo, la vita cinica è una vita da cane perché, come quella dei cani, è indifferente. Indifferente a tutto ciò che può succedere, essa non è legata a nulla; si accontenta di quello che ha e non esprime altri bisogni all'infuori di quelli che può soddisfare immediatamente. In terzo luogo, la vita dei cinici è una vita da cani e ha ricevuto questo epiteto – *kynikos* – perché in qualche modo è una vita che abbaia, una vita diacritica (*diakritikos*), ossia una vita capace di battersi, di abbaiare contro i nemici, di distinguere i buoni dai cattivi, i veri dai falsi, i maestri dai nemici. In questo senso è una vita *diakritikos*: vita di discernimento, che sa fare le prove, che sa testare e distinguere. In quarto luogo, infine, la vita cinica è *phylaktikos*. È una vita da cane da guardia, che sa sacrificarsi per salvare gli altri e per proteggere l'esistenza dei maestri. Vita di impudicizia, vita *adiaphoros* (indifferente), vita *diakritikos* (diacritica, che esprime differenza e discriminazione: vita in qualche modo abbaiante), e vita *phylaktikos* (vita di chi protegge, vita da cane da guardia).

In questi quattro caratteri – anch'essi canonici, nobili, distintivi: caratteri designati da termini che la tradizione attribuisce ai cinici – non è difficile riconoscere, come vedete, una stretta parentela con i termini che cercavo di individuare la volta scorsa per una definizione tradizionale della vera vita. In fondo, la vita cinica è insieme l'eco, la continuazione, il prolungamento ma anche il passaggio al limite e il



rovesciamento della vera vita (una vita non dissimulata, indipendente, diritta: una vita di sovranità). Cosa è la vita impudica se non la continuazione, la prosecuzione, ma anche il rovesciamento e l'inversione scandalosa della vita di chi non dissimula? Questo *bios alēthēs*, questa vita nell'*alētheia*, ricordate, è una vita priva di dissimulazione, che non cela nulla: una vita nella quale non si ha vergogna di nulla. Ebbene questa vita, al limite, è la vita svergognata del cane cinico. La vita indifferente, *adiaphoros*, di chi non ha bisogno di nulla, di chi si accontenta di ciò che ha, di ciò che incontra, di ciò che gli si butta addosso: ebbene, questa vita non è nient'altro che la continuazione, il prolungamento, il passaggio al limite, l'inversione scandalosa della vita senza commistione, della vita indipendente, che era uno dei caratteri fondamentali della vera vita. La vita diacritica, questa vita abbaiente che permette di distinguere tra il bene e il male, tra gli amici e i nemici, tra i maestri e gli altri, è la continuazione ma anche il capovolgimento scandaloso, polemico e violento della vita diritta, della vita che obbedisce alla legge (al *nomos*). Infine, la vita del cane da guardia – una vita di combattimento e di servizio che caratterizza il cinismo – è a sua volta la continuazione e il capovolgimento della vita tranquilla, padrona di sé: della vita sovrana che caratterizza la vera esistenza.

Cercherò tra poco di sviluppare questi temi in modo più preciso. Ciò su cui vorrei insistere ora è che, come vedete, questa alterazione della moneta, questo cambio del suo valore, così costantemente associato al cinismo, vogliono forse dire qualcosa di simile: alle forme e alle abitudini che contraddistinguono ordinariamente l'esistenza e le danno forma si tratta di sostituire l'effigie dei principi tradizionalmente ammessi dalla filosofia. Per il fatto che applichiamo questi stessi principi alla vita, invece di mantenerli semplicemente nell'elemento del *logos* – per il fatto che questi stessi principi informano la vita come l'effigie di una moneta informa il metallo su cui è impressa –, facciamo apparire, conseguentemente, le altre vite, le vite degli altri, come se non fossero nulla di più di una falsa moneta, di una moneta senza valore. Riprendendo questi principi più tradizionali che accettiamo per convenzione, che sono poi i

principi più generali della filosofia corrente, mettiamo in circolazione, attraverso la vita cinica, la vera moneta col suo vero valore: e questo per il semplice fatto che a tali principi forniamo, attraverso l'esistenza stessa del filosofo, un punto di applicazione, un luogo di manifestazione, una forma di veridizione. Il gioco cinico rende manifesto il fatto che la vita capace di mettere davvero in pratica i principi della vera vita è altra cosa rispetto all'esistenza degli uomini in generale, e dei filosofi in particolare. Credo che con quest'idea che la vera vita sia la vita altra si arrivi a un punto particolarmente importante nella storia del cinismo, nella storia della filosofia e certamente nella storia dell'etica occidentale.

In effetti, se ammettiamo che il cinismo sia proprio quel movimento attraverso il quale la vita - a partire dal momento in cui vi si imprime realmente, effettivamente e veramente l'effigie della filosofia - d'un tratto diventa altro da sé, ebbene, qui siamo nel cuore di un problema importante. In questa misura, il cinismo non è stato in realtà solo la forma di richiamo insolente, grossolano e rudimentale alla questione della vita filosofica. Ha sollevato una questione molto seria, o piuttosto, mi sembra, ha dato il suo taglio al tema della vita filosofica ponendo la seguente domanda: la vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra? Radicalmente altra: cioè in rottura totale, da tutti i punti di vista, con le tradizionali forme di esistenza, con l'esistenza filosofica abitualmente accettata dai filosofi, con le loro abitudini, con le loro convenzioni. La vera vita non sarà una vita radicalmente e paradossalmente altra proprio per il fatto che metterà in pratica i principi più comunemente ammessi nella pratica filosofica comune? La vita di verità non è forse, non deve forse essere, una vita altra? È una domanda di grande valore filosofico e di ampia portata storica. Si potrebbe probabilmente dire - perdonate, anche qui, lo schematismo: sono ipotesi, schizzi, lineamenti, possibilità di lavoro - che la filosofia greca, a partire da Socrate, ha in fondo sollevato, con e per il platonismo, la questione dell'altro mondo. Ma ha posto anche, a partire da Socrate o dal modello socratico al quale si riferiva il cinismo, un'altra questione. La questione non dell'altro mondo ma della vita altra. Mi sembra in fondo che l'altro

mondo e la vita altra siano stati i due grandi temi, le due grandi forme, i due grandi limiti entro cui la filosofia occidentale non ha mai cessato di svilupparsi.

Forse potremmo proporre il seguente schema. Ricordatevi di Eraclito che, rifiutando di condurre la vita solenne, maestosa, isolata e ritirata del saggio, andava tra gli artigiani, si sedeva e si riscaldava accanto al forno del panettiere dicendo, a coloro che si stupivano e si indignavano: *kai enthaute theous* (ma anche qui ci sono degli dei).<sup>24</sup> Eraclito concepì una filosofia, una pratica filosofica, un filosofare che trovano il loro compimento nel principio del *kai enthaute theous* (anche qui ci sono degli dei, persino nel forno del panettiere). Il filosofare si realizza nel pensiero del mondo e nella forma della vita.

Soltanto con la cura socratica di sé, con questa *epimeleia heautou* di cui vi parlo da molto tempo, vediamo delinearsi due grandi linee evolutive lungo le quali si svilupperà la filosofia occidentale. Da un lato queste linee di sviluppo hanno il loro punto di partenza nel testo dell'*Alcibiade*, come avevano riconosciuto tutti i neoplatonici. La cura di sé solleverà la seguente questione: di quale tema, visto nella sua verità e nel suo essere specifico, dovremo occuparci? Che cos'è questo "io", questo "sé" di cui bisogna prendersi cura? Sono le domande che si incontrano nell'*Alcibiade*<sup>25</sup>: la risposta fornita da questo dialogo ci fa scoprire che bisogna prendersi cura dell'anima: è l'anima che bisogna contemplare. E di fronte allo specchio dell'anima che contempla se stessa, cosa si scopre? Il mondo puro della verità: questo mondo altro che è quello della verità, al quale bisogna aspirare. Proprio in questa misura – a partire dalla cura di sé, attraverso l'anima e la sua autonoma contemplazione di se stessa –, l'*Alcibiade* fonda il principio dell'altro mondo e segna le origini della metafisica occidentale.

Dall'altro lato – ancora e sempre a partire dalla cura di sé, ma assumendo questa volta come luogo d'origine non più l'*Alcibiade* bensì il *Lachete* – la cura di sé non apre il problema di sapere cos'è nella sua realtà e nella sua verità l'essere di cui devo occuparmi; apre invece il problema di sapere cosa deve essere tale cura e cosa deve essere una vita che pretende di preoccuparsi di se stessa. E da qui prende il via non il movimento verso l'altro mondo, ma l'interrogazione attorno a quella che in verità deve e può essere, in rapporto a tutte le

altre forme di esistenza, la vita che si prende realmente cura di sé.

Alla questione dell'arte del vivere e del modo di vivere, quest'altra linea di sviluppo assegna, se non l'origine, almeno il fondamento filosofico. Su tale linea non incontriamo il platonismo e la metafisica dell'altro mondo, ma il cinismo e il tema della vita altra. Queste due linee di sviluppo – di cui la prima tende all'altro mondo e la seconda alla vita altra, entrambe a partire dalla cura di sé – sono ovviamente divergenti, poiché l'una porta alla speculazione platonica, neoplatonica e alla metafisica occidentale, mentre l'altra non porta a niente di più, in un certo senso, che alla rozzezza cinica. Ma tale rozzezza rilancia, come questione insieme centrale e marginale rispetto alla pratica filosofica, la questione della vita filosofica e della vera vita come vita altra. La vita filosofica – la vera vita – non può, non deve essere necessariamente una vita radicalmente altra?

Non bisogna pensare che queste due grandi linee divergenti – fondatrici, credo, di tutta la pratica filosofica occidentale – siano state completamente e definitivamente estranee l'una all'altra. Dopotutto, anche il platonismo ha posto la questione della vera vita sviluppando il tema dell'esistenza altra. E abbiamo visto, per l'appunto, che il cinismo poteva perfettamente stabilire un dialogo, combinarsi e alimentarsi con speculazioni filosofiche abbastanza estranee alla sua tradizione rozza, rudimentale e grossolana. C'è stata dunque una continua interferenza tra due linee divergenti. E bisogna anche tenere conto del fatto – capitale nella storia della filosofia, della morale e della spiritualità occidentali – che il cristianesimo, ma anche tutti i filoni di pensiero gnostico<sup>26</sup> che gli sono cresciuti attorno, sono stati movimenti che hanno appunto cercato di pensare in modo sistematico e coerente il rapporto tra l'altro mondo e la vita altra.

Nei movimenti gnostici e nel cristianesimo si è cercato di pensare la vita altra – la vita di rottura, la vita ascetica, la vita che non ha niente in comune con l'esistenza ordinaria – come condizione per l'accesso all'altro mondo. Questo rapporto tra la vita altra e l'altro mondo – così profondamente caratterizzato, nel cuore stesso dell'ascetismo cristiano, dal principio secondo cui la vita altra condurrà all'altro mondo –

verrà messo radicalmente in discussione dall'etica protestante e da Lutero, secondo cui l'accesso all'altro mondo sarà possibile grazie a una forma di vita assolutamente conforme ai caratteri del nostro mondo ordinario. Vivere la vita di sempre per arrivare all'altro mondo: è questa la formula del protestantesimo. Ed è a partire da qui che il cristianesimo è diventato moderno.

Ci fermiamo tre minuti. Riprenderemo subito dopo con il problema della vita altra.

## Note

<sup>1</sup> I ritratti di Demetrio si trovano in Seneca: in *Des bienfaits*, libri I-II, VII e XI, e in *Lettres à Lucilius*, 69 [Seneca, *Sui benefici*, a cura di M. Menghi, Laterza, Roma-Bari 2008; Id., *Lettere a Lucilio*, trad. it. di G. Monti, Rizzoli, Milano 2009. Nelle *Lettere* non ci sono veri e propri ritratti, ma solo cenni – certamente significativi – a Demetrio: non nella lettera 69 (menzionata dal curatore francese benché priva di riferimenti a Demetrio), ma nelle lettere 20, 62, 67 e 91].

<sup>2</sup> Montaigne era stato interpretato nel 1982 come la perfetta illustrazione del tentativo del Rinascimento di “ricostituire un'estetica e un'etica del sé”: M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 240 [trad. it. cit., p. 221].

<sup>3</sup> Spinoza e il suo *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* erano già stati citati da Foucault nel 1982 per mostrare la persistenza delle esigenze di spiritualità all'interno della filosofia classica: *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 29 [trad. it. cit., p. 24].

<sup>4</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 24, p. 708 [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>7</sup>, p. 212: “Non si stancava di ripetere che nella vita occorre avere la ragione o il laccio”].

<sup>5</sup> Ivi, p. 709 [trad. it. cit., p. 213].

<sup>6</sup> “Demonatte biasimava coloro che si prendono molta cura dei loro corpi trascurando se stessi, come se ci si prendesse cura della casa senza curarsi di coloro che la abitano”: Stobée [Stobeo], W.H. II, I, 11, in *Les Cyniques grecs*, trad. fr. a cura di L. Paquet, cit., p. 281.

<sup>7</sup> Julien (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 201d, cit., § 18, p. 171 [trad. it. cit., pp. 48-49: “Chi voglia essere cinico e persona dabbene (*kynikos einai kai spoudaios anēr*), abbia cura in primo luogo di se stesso e, sull'esempio di Diogene e Cratete, scacci da ogni parte della sua anima tutte le passioni”].

<sup>8</sup> Diogène Laërce, *Vie, doctrines*, trad. fr. di R. Genaille, cit., p. 17 (trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, libro VI, §§ 27-28, pp. 709-710) [trad. it. cit., p. 213].

<sup>9</sup> Stobée [Stobeo], W.H. II, I, 1, in *Les Cyniques grecs*, cit., *Démonax* n. 61, p. 282.

<sup>10</sup> Diogène Laërce, *Vie, doctrines*, trad. fr. di R. Genaille, cit., pp. 16-17 (trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, libro VI, § 28, p. 710) [trad. it. cit., p. 213].

<sup>11</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro

vi, § 20, p. 703 [trad. it. cit., p. 211: “Diocle attesta che egli andò in esilio, perché suo padre che aveva un banco pubblico aveva alterato la moneta corrente”].

<sup>12</sup> Ivi, libro vi, § 20, pp. 703-704 [trad. it. cit., p. 211: “Ebulide nel suo libro su Diogene afferma che Diogene stesso volle fare ciò e che andò ramingo col padre”].

<sup>13</sup> Foucault evoca qui la terza versione proposta da Diogene Laerzio che è infatti più complessa: Diogene, pubblico amministratore, sarebbe stato persuaso, da funzionari delle finanze, a falsificare la moneta. Si sarebbe recato a Delfi a chiedere consiglio su questo punto, e l’oracolo gli avrebbe risposto “falsifica”, ma facendo riferimento alle usanze stabilite. Diogene avrebbe frainteso e falsificato le monete.

<sup>14</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro vi, § 21, p. 705 [trad. it. cit., p. 211: “Raccontano che gli fu affidato dal padre il conio della moneta e che egli la falsificò; il padre fu imprigionato e morì; egli fuggì e venne a Delfi a chiedere non se dovesse falsificare la moneta, ma in che modo potesse acquistare massima fama; e così ricevè l’oracolo suddetto”].

<sup>15</sup> Foucault si lascia qui ingannare dalla vecchia traduzione di R. Genaille. Infatti Monimo non ruba il denaro ma lo disperde, lo getta ai quattro venti: ivi, libro vi, § 82, p. 749 [trad. it. cit., p. 232: “Monimo si finse pazzo e gettava via le monete e tutto il denaro che era sulla tavola del banchiere, finché il padrone lo licenziò”].

<sup>16</sup> Ivi, libro vi, § 87, p. 754 [trad. it. cit., p. 235: “Vendette il suo patrimonio, ché apparteneva a distinta famiglia, ne ricavò circa duecento talenti, che distribuì ai suoi concittadini [...]. Diocle afferma che Diogene lo persuase ad abbandonare i suoi campi al pascolo delle pecore e a gettare in mare il denaro che avesse”].

<sup>17</sup> Ivi, libro vi, §§ 99-100, pp. 762-763 [trad. it. cit., p. 240].

<sup>18</sup> Ivi, libro iv, § 46, p. 525 [trad. it. cit., p. 155].

<sup>19</sup> Julien (l’Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 188a-b, cit., § 8, pp. 153-154 [trad. it. cit., pp. 18-19].

<sup>20</sup> Julien (l’Empereur), *Contre Héracléios*, 211b-d, cit., § 8, pp. 23-54 [trad. it. cit., pp. 22-23].

<sup>21</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro vi, § 32, p. 713 [trad. it. cit., p. 215].

<sup>22</sup> Si tratta infatti della posizione di Antistene, il primo cinico: ivi, libro vi, § 13, p. 691 [trad. it. cit., p. 207: “Era solito conversare nel ginnasio del Cinosarge, poco lungi dalle porte ed alcuni pensano che la scuola cinica abbia preso il suo nome dal Cinosarge”].

<sup>23</sup> Si tratta di Elias (cfr. *Commentaire sur les Catégories, proemium*, 1-32, a cura di A. Busse, Berlin 1888, iv, 2, p. 111; cfr. anche: C.A. Brandis, *Commentaria in Aristotelem graeca*, Akademie der Wissenschaften, Berlin 1836, riedizione 1882-1909, p. 23; J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Puf, Paris 1967).

<sup>24</sup> “Come si narra a proposito di ciò che Eraclito avrebbe detto ai suoi ospiti, i quali, volendo fargli visita e vedendolo scaldarsi al calore del forno, si erano fermati (li invitò a entrare senza timori, ‘perché anche lì erano gli dei’ [*einai gar kai enthauta theous*])”: *Les Écoles présocratiques*, Héraclite A 9, a cura di J.-P. Dumont, Gallimard, Paris 1991, p. 57 [*I Presocratici*, edizione stabilita da H. Diels e W. Kranz, introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986,

vol. I, p. 188 (va segnalata anche un'edizione più recente: *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006)). Questo passaggio è tratto da Aristotele (*Parti degli animali*, I, 5, 645a, 7-23). Foucault dunque trasferisce Eraclito dalla "cucina" al "forno del panettiere". Sembra in realtà che nel testo di Aristotele si tratti delle "toilette", ma che la tradizione abbia preferito pensare alle "cucine" (cfr. la traduzione di J.-F. Pradeau, in Héraclite, *Fragments*, Garnier-Flammarion, Paris 2002, p. 193 e la nota a p. 324).

<sup>25</sup> Su questo punto cfr. la lezione del 13 gennaio 1982, in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 68-71 [trad. it. cit., pp. 61-64].

<sup>26</sup> Su questo movimento cfr. le indicazioni di Foucault: ivi, pp. 246 e 402-403 [trad. it. cit., pp. 227 e 375-377].

Lezione del 14 marzo 1984

Seconda ora

*La vita non dissimulata: versione stoica e trasvalutazione cinica - La vita senza commistioni nella sua interpretazione tradizionale: indipendenza e purezza - La povertà cinica: reale, attiva, indefinita - La ricerca del disonore - Umiliazione cinica e umiltà cristiana - Rovesciamento cinico della vita diritta - Lo scandalo dell'animalità.*

Nell'analisi della vita cinica, avevo indicato quattro aspetti: la vita non dissimulata, la vita indipendente, la vita diritta e la vita sovrana, padrona di se stessa. Ho provato a mostrare come, a partire da questi temi, appoggiandosi a essi e facendoli entrare in gioco, la pratica del cinismo e della vita cinica consisteva precisamente nel loro rovesciamento, fino a farne uno scandalo.

In primo luogo, la vita non dissimulata. Ho provato a mostrarvi la volta scorsa che la nozione di vera vita (*alēthēs bios*) veniva costruita - subito e prima d'ogni altra cosa - in funzione del principio generale secondo cui l'*alēthēs* è il non nascosto, il non dissimulato. La vera vita è pertanto la vita non dissimulata, che non nasconde nessuna parte di sé: chi la vive, infatti, non commette nessuna azione ignobile, disonesta, riprovevole; nessuna azione tale da suscitare la riprovazione altrui e da fare arrossire chi l'ha commessa. La vita non dissimulata è la vita di cui non si arrossisce perché in essa non c'è nulla di cui arrossire. Potremmo trovare molti esempi di questa concezione della vera vita come vita non dissimulata, di cui non si prova vergogna. Voi ricordate, allora, ciò che viene detto da Platone nel *Fedro* e nel *Simposio*: vive il vero amore chi non deve nascondere nessuna azione vergognosa, chi non deve cercare l'ombra per assecondare i propri desideri.<sup>1</sup> È un amore che può essere sempre vissuto e praticato con la



cauzione e la garanzia degli altri. Potreste trovare anche in Seneca tutta una serie di sviluppi molto interessanti su questa vita non dissimulata. Per Seneca, la vera vita è quella che deve sempre essere esposta allo sguardo degli altri, ma soprattutto e preferibilmente allo sguardo, all'occhio, al controllo dell'amico: un amico che sia a un tempo la guida esigente e il testimone. Per Seneca, la pratica stessa della corrispondenza, dello scambio di lettere, rendendo presenti l'uno all'altro l'autore della missiva e il suo destinatario, aveva proprio la funzione di esporre allo sguardo dell'altro, in qualche modo, l'esistenza di ognuno dei due corrispondenti.<sup>2</sup> Da un lato, l'autore della lettera rappresenta una sorta di occhio, di principio di sorveglianza per il destinatario dei suoi consigli e dei suoi ammonimenti. Seneca dice a Lucilio: quando ti invio una lettera dandoti dei consigli, è come se io stesso, in qualche modo, venissi a vedere e a controllare ciò che stai facendo. Ma dall'altro lato, nella misura in cui racconta la sua vita, ciò che fa, le sue scelte, le sue esitazioni, le sue decisioni, l'autore della lettera si espone allo sguardo del destinatario. Ognuno dei due corrispondenti, insomma, è esposto allo sguardo dell'altro. La corrispondenza è una pratica della vera vita intesa come vita non dissimulata, ovvero come vita esposta allo sguardo, a un tempo virtuale e reale, dell'altro.

Potreste trovare in Epitteto anche una formulazione diversa, oltre che differenti variazioni su questo tema della vita non dissimulata. Nell'opera di Epitteto la vita non dissimulata non è quella che si espone allo sguardo dell'altro attraverso la corrispondenza: è invece una vita consapevole di svolgersi interamente sotto un certo sguardo interiore, che è quello della divinità che abita in noi. La non dissimulazione diviene allora una conseguenza della struttura ontologica dell'essere umano, giacché il *logos* nell'anima è un principio divino (un *daimōn*). È così che Epitteto, in un certo numero di passaggi a voi ben noti, evoca questo principio della vita non dissimulata: non dissimulata, però, a quello sguardo interiore tanto diverso dal controllo sull'amore evocato da Platone, ma anche dalla pratica epistolare presente in Seneca. In Epitteto, la non dissimulazione significa vivere e saper vivere sotto questo sguardo interiore. Nella Diatriba 14 del libro I, dice: "Zeus ha posto presso ciascuno di noi, come guardiano, il demone di

ciascuno; [...] e si tratta di un guardiano insonne e che non si lascia catturare dai sofismi [...]. Perciò, quando chiudete le porte e fate il buio dentro, rammentate di non dire mai che siete soli; infatti non lo siete: dentro di voi c'è Dio, e il vostro demone. Ed essi hanno forse bisogno di luce per vedere come agite?".<sup>3</sup> Nella Diatriba 8 del libro II, si legge: "Sei un frammento di Dio; hai in te una parte di Lui [...]. Non vuoi rammentare, quando mangi, chi sei tu che mangi, e chi nutri? Quando hai rapporti sessuali, che sei tu che hai questi rapporti? [...] È in te che lo porti [questo Dio], e non t'accorgi che lo insudici con pensieri sconci e con azioni sordide".<sup>4</sup>

Questo tema della vita non dissimulata è stato estremamente importante e ha assunto una serie di forme del tutto differenti, ma si è rivelato centrale nella tradizione filosofica focalizzata sulla caratterizzazione della vera vita. A quanto sembra, si tratta di un tema che è stato costantemente rielaborato nel cinismo, attraverso un'alterazione e una trasvalutazione, per così dire, che hanno prodotto scandalo.

Come si realizza questa alterazione, questa trasvalutazione? Innanzitutto nella maniera in qualche modo più semplice, più immediata, più diretta: attraverso una drammatizzazione – nella vita e attraverso la vita stessa – del principio di non dissimulazione. Per i cinici, la regola della non dissimulazione non è più, come poteva esserlo in Epitteto o in Seneca, un principio ideale di condotta. È la messa in forma, la messa in scena della vita nella sua realtà materiale e quotidiana: sotto lo sguardo effettivo degli altri, di tutti gli altri, in ogni caso del più gran numero possibile di individui. È in questo senso che l'esistenza del cinico è vita non dissimulata: essa è realmente, materialmente, fisicamente pubblica. Gli aspetti della vita cinica in quanto vita pubblica emergono nelle storie più o meno leggendarie che riguardano Diogene: sono ben conosciute. È Diogene Laerzio a raccontarle: "Si serviva indifferentemente di ogni luogo per ogni uso, per far colazione o per dormirci o per conversare".<sup>5</sup> Assenza di casa: una casa intesa, come per noi, ma ancor di più in Grecia, come il luogo del segreto, dell'isolamento, della protezione dallo sguardo altrui. Persino assenza di vestiti: il cinico Diogene è nudo, o quasi nudo. E poi, la scelta dei luoghi in cui soggiornare: Corinto. Dione Crisostomo dice che se Diogene aveva scelto di

andare così spesso a Corinto, è perché era una grande città, una città pubblica, in cui era possibile vivere tra la gente e in cui si incontravano – agli angoli delle strade, nei templi – marinai, viaggiatori, individui giunti da ogni angolo del mondo. È così che Diogene aveva deciso di vivere. È morto, infine, in un ginnasio alle porte di Corinto, avvolto in un mantello come un mendicante dormiente. Il suo mantello è stato sollevato, e ci si è accorti che era morto.<sup>6</sup> Nella vita cinica non c'è intimità, non c'è segreto, non può esserci assenza di pubblicità. Si tratta di un tema che incontreremo costantemente in seguito: il cinico vive nelle strade, abita alle porte dei templi. Mangia, soddisfa i suoi bisogni e i suoi desideri in pubblico.<sup>7</sup> Si precipita a ogni assembramento di popolo. Lo si vede ai giochi, ai teatri. Dà a tutti testimonianza della propria vita. Ricordatevi anche del famoso Peregrino, tanto detestato da Luciano: aveva deciso di suicidarsi dandosi fuoco. Il suo gesto si collocava, forse, al punto di giunzione tra un vecchio tema relativo a Eracle e, probabilmente, una pratica che veniva dall'India. Peregrino decide di darsi fuoco, ma lo fa in pubblico, durante i giochi, in modo da essere circondato, al momento della morte, dal numero più grande possibile di spettatori. Visibilità assoluta della vita cinica.

Ma questa drammatizzazione, questa teatralizzazione del principio di non dissimulazione, si accompagna immediatamente a una conversione dei suoi effetti, in modo che la vita cinica – quella più realmente fedele al principio della non dissimulazione – appare, a causa di questa radicalizzazione, come totalmente altra, come irriducibile a tutte le altre vite. Il gioco che trasformerà questa drammatizzazione in scandalo e in rovesciamento della vita non dissimulata degli altri filosofi è il seguente: una vita non dissimulata non nasconde nulla di ciò che non è male e non fa del male a nessuno poiché non ha nulla da dissimulare. Ora, si chiedono i cinici, può forse esserci qualcosa di male in ciò che la natura vuole e in ciò che essa ha messo in noi? E, inversamente, se c'è in noi qualcosa di male o se noi facciamo qualcosa di male, non si tratta forse di ciò che gli uomini hanno aggiunto alla natura con le loro abitudini, le loro opinioni e le loro convenzioni? Al punto tale che la non dissimulazione – se deve essere la garanzia e la cauzione di una vita interamente

buona perché interamente visibile – non è tenuta a riprendere e ad accettare i limiti consueti, tradizionali, del pudore: i limiti che tutti gli uomini hanno accettato e che hanno immaginato come indispensabili. Deve al contrario fare apparire, senza limiti e senza dissimulazioni, ciò che nell’essere umano appartiene all’ambito della natura e quindi del bene. Vale a dire: in assenza di dissimulazione, la naturalezza dell’essere umano prorompe sotto lo sguardo di tutti ed è ben lontana dal costituire la ripresa e l’accettazione di quelle regole tradizionali del pudore che farebbero arrossire chi si comportasse male di fronte ad altri. Nei famosi comportamenti cinici si manifesta questa naturalezza prorompente che scandalizza e che trasforma in scandalo la non dissimulazione dell’esistenza limitata dal pudore tradizionale. Diogene mangiava in pubblico: cosa che nella Grecia tradizionale non era ammessa molto facilmente.<sup>8</sup> Diogene, soprattutto, si masturbava in pubblico.<sup>9</sup> Vi era poi Cratete: avendo accettato di sposarsi poiché la moglie gli aveva promesso che si sarebbe comportata in perfetta armonia con il suo stile e il suo modo di vivere, faceva l’amore con lei in pubblico.<sup>10</sup> Tutto ciò costituisce la forma di questa vita non dissimulata, in funzione del principio che Diogene e Cratete riprendono spesso, ovvero: perché mai fare l’amore, avere rapporti sessuali, può essere considerato un male, visto che si iscrive nella nostra stessa natura? Giacché si iscrive nella nostra stessa natura, non può essere un male. Non è dunque il caso di nascondere. La vita pubblica cinica sarà quindi una vita di naturalezza prorompente e interamente visibile, in coerenza con il principio secondo cui la natura non può in nessun caso essere un male. La drammatizzazione cinica della vita non dissimulata si manifesta quindi come l’applicazione letterale e semplice, più che mai rozza, del principio secondo cui bisogna vivere senza vergognarsi di ciò che si fa: il che significa, quindi, vivere esposti allo sguardo degli altri, con la cauzione della loro presenza. Tuttavia, a seguito della stessa applicazione letterale, semplice e rozza del principio più generale, si assiste a una riconversione di tutte le regole, le consuetudini e le convenzioni pudiche che questo principio, in fondo, accettava spontaneamente, accompagnava e rinforzava. Il pensiero filosofico tradizionale, sotto lo slogan della vita non

dissimulata, poneva come base o rimetteva in scena l'esigenza del pudore, accettandone le abitudini. Il cinismo invece, applicando alla lettera il principio della non dissimulazione, fa saltare il codice del pudore a cui questo principio della non dissimulazione, implicitamente o esplicitamente, veniva associato. È questa la vita impudica, la vita nell'*anaideia* (la vita svergognata). Liberandosi da tutti i principi convenzionali, la vita filosofica dei cinici, così drammatizzata, sviluppa in tutta la sua estensione il tema generale della non dissimulazione. Di colpo, la vita filosofica appare come radicalmente altra rispetto a tutte le altre forme di vita.

In secondo luogo, ora, la vita senza mescolanze. Era considerata vera vita, ricorderete, quella senza mescolanze, cioè senza legami, senza dipendenze da ciò che può esserle estraneo, in base al principio secondo cui è puro ciò che è *alēthēs*: privo di alterità e in perfetta identità con se stesso. Questa caratterizzazione della vera vita come esistenza scevra da mescolanze aveva condotto, nella filosofia antica, a due stilistiche dell'esistenza ben diverse, anche se talvolta legate tra loro: da un lato un'estetica della purezza, presente soprattutto nel platonismo, che sostiene la necessità di liberare l'anima da tutto ciò che può costituire per lei un elemento di disordine, di agitazione, di turbamento involontario (e quindi da tutto ciò che è materiale e corporeo); dall'altro lato una stilistica dell'indipendenza, dell'autosufficienza, dell'autarchia, che si trova più facilmente negli epicurei e negli stoici, per i quali è necessario liberare la vita da tutto ciò che può renderla dipendente da fattori esterni, da eventi incerti. Si tratta in ogni caso di individuare un atteggiamento interamente distaccato da questi avvenimenti sui quali non si ha presa. La vita indifferente (*adiaphoros bios*) dei cinici si iscrive entro una linea comune alle varie tematiche relative alla vita indipendente. Ancora una volta, però, questa vita indifferente si sviluppa a partire da temi condivisi, ma in una forma tale che ne altera il principio: essa rivaluta la moneta, cambia il valore di un conio e fa apparire l'esistenza filosofica come una vita che è o deve essere radicalmente altra. In quale modo? Anzitutto mediante quella che si potrebbe chiamare la drammatizzazione materiale, fisica e corporea del principio di una vita priva di commistioni e di dipendenze. Questa

drammatizzazione del principio dell'indipendenza applicato al modo di vivere – e perciò alla forma fisica, materiale dell'esistenza – assume ovviamente la figura della povertà.

Si tocca qui un tema che è a un tempo importante e difficile. In realtà, il tema della povertà come carattere necessario della vera vita ha ovviamente un'estensione culturale molto vasta: lo si ritrova in molte altre civiltà, in molte altre filosofie e di sicuro in moltissime religioni. Certo, anche in Grecia si trova prestissimo – Socrate ne sarebbe un esempio – quest'idea secondo cui la vera vita, la vita filosofica, non può essere una vita ricca, attaccata alle ricchezze. Rimane il fatto che il problema della povertà ha sollevato, nell'etica, nella filosofia e nella pratica filosofica greco-romana, un certo numero di difficoltà, dal momento che la cultura greco-romana non ha mai smesso di giocare su una certa opposizione, socialmente riconosciuta, convalidata e strutturante, tra i primi, i migliori, i più potenti, che hanno educazione e potere, e gli altri, la folla, gli individui che non hanno nessun tipo di potere, che sono privi di formazione e di ricchezze. Questa distinzione tra i primi e gli altri, tra i migliori e la folla, non ha mai smesso di organizzare le società antiche, greche e romane; non ha mai smesso di modellare il pensiero morale e filosofico dell'antichità, solo parzialmente ma in maniera comunque abbastanza sensibile. L'opposizione tra i primi e gli altri, tra i migliori e la folla, continua a rimanere valida anche per chi dice – è il caso di Seneca, ad esempio – che non c'è differenza tra l'anima di uno schiavo e quella di un cavaliere o di un senatore. Seneca non manca di sottolineare in continuazione che grazie al suo personale punto di vista egli vuole assolutamente essere tra i primi, tra i migliori, in opposizione a una folla, nella quale sarà del resto possibile trovare anche i ricchi e i potenti. Tale opposizione – i primi, i migliori / gli altri, la folla –, tuttavia, è strutturante per queste società e per questa forma di pensiero.

Quello della povertà come componente della vera vita non è stato perciò un problema semplice nella società, nella cultura e nel pensiero dell'antichità. È stato forse molto meno semplice che nel cristianesimo medievale. Nei confronti della povertà ci si imbatte in una posizione un po' mista e ambigua, probabilmente a causa di questa incertezza: a causa cioè della

difficoltà di conciliare il principio per cui la vera vita non può essere una vita di ricchezze con il principio per cui la vera vita è quella dei migliori. Viene in ogni caso privilegiata l'idea che l'importante non è l'avere o il non avere denaro, ma il porsi, nei confronti di denaro e ricchezza, in una posizione e in un atteggiamento che siano tali per cui non ci si lascia catturare dalla cura dei propri beni, non ci si preoccupa troppo all'idea di poterli perdere, non ci si lascia sconvolgere nel caso in cui li si perda davvero. Si tratta principalmente, in questa vera vita di cui parlano i filosofi, di un certo atteggiamento verso la fortuna e la sfortuna e verso il mutamento della fortuna in sfortuna. Nella vera vita si tratta soprattutto di questo. Seneca – ancora lui –, ladro e ricchissimo, ha sviluppato a lungo quest'idea secondo cui la vera vita realizza un distacco virtuale nei confronti della ricchezza.

Di fronte a questo, in compenso, la povertà cinica è, beninteso, effettiva, materiale, fisica. È reale, attiva, indefinita.

In primo luogo la povertà cinica è reale, ovvero non è per niente un semplice distacco dell'anima. È una spoliazione dell'esistenza che si priva degli elementi materiali ai quali è tradizionalmente legata e dai quali si crede abitualmente che dipenda. La povertà cinica, ad esempio, riguarderà il vestiario, l'alloggio ridotto al minimo, i possedimenti (Cratete distribuisce effettivamente i propri beni).<sup>11</sup> Riguarda l'alimentazione, che si cerca di ridurre al minimo. È possibile confrontare questa vita cinica con molti passaggi in cui Seneca, nella sua corrispondenza con Lucilio, evoca, per così dire, dei periodi di addestramento alla povertà che è bene sperimentare di tanto in tanto.<sup>12</sup> Seneca dice: per tre o quattro giorni dovresti metterti un saio, dormire su un giaciglio, mangiare il meno possibile; questo ti farebbe bene, te lo garantisco, non solo perché ti restituirebbe una certa capacità di provare piacere – è ciò che fanno alcuni debosciati –, ma anche perché ti insegnerebbe ad avere, nei confronti di queste cose, un atteggiamento tale che, se per caso tu perdessi tutto, non avresti a soffrirne. Protezione contro l'evento possibile, non pratica reale. Esercizio virtuale, se volete. La povertà cinica è invece una povertà reale, che implica una pratica di spoliazione effettiva.

In secondo luogo, essa è una povertà attiva: non potrebbe

quindi accontentarsi di rinunciare a ogni preoccupazione riguardante la ricchezza, a ogni condotta appropriativa, a ogni economia. La povertà cinica non si accontenta di mantenersi nella mediocrità di una condizione già data in partenza. I cinici perciò – conservando sempre un atteggiamento di venerazione, di rispetto per Socrate e facendo continuamente riferimento a lui – attribuiscono a Diogene una critica rivolta a Socrate che viene espressa in questi termini: Socrate è comunque qualcuno che ha una casa, una moglie, dei figli e persino delle pantofole.<sup>13</sup> Come dire: l'atteggiamento di Socrate, che consisteva nell'accontentarsi della piccola mediocrità costitutiva della sua esistenza, non è l'atteggiamento cinico. La povertà cinica non può consistere nell'indifferenza per la ricchezza e nell'accettazione di una situazione data. La povertà cinica deve essere un'operazione che si fa su se stessi, per ottenere dei risultati positivi, diventando coraggiosi, resistenti e coriacei. La drammaturgia della povertà cinica è molto lontana da quel tipo di indifferenza che non si cura della ricchezza, sia essa la ricchezza degli altri o la propria; è una elaborazione di sé nella forma della povertà visibile. Non è l'accettazione della povertà: è una condotta effettiva di povertà.

In terzo luogo, infine, la povertà cinica è una povertà infinita. È reale, attiva, infinita o indefinita, nel senso che non si ferma a uno stadio che viene ritenuto soddisfacente perché tutto sommato ci fa sentire liberi dal superfluo. La povertà cinica cerca, ancora e sempre, spoliazioni possibili. È una povertà inquieta, insoddisfatta di se stessa, che si sforza sempre di raggiungere nuovi limiti, fino a raggiungere il livello dell'assolutamente indispensabile. Su questo tema esistono numerosi aneddoti. Il più celebre è sicuramente l'aneddoto della scodella. Diogene, che aveva come unica stoviglia una piccola scodella – una piccola ciotola che utilizzava per bere l'acqua –, vede un ragazzo a una fontana che per bere si serve delle sue mani tenendole a forma di ciotola. A quel punto Diogene butta via la sua scodella, dicendo che anch'essa è una ricchezza inutile.<sup>14</sup>

Come vedete, la povertà caratteristica della vita cinica non è una povertà virtuale, un atteggiamento, come in Seneca. Non si tratta nemmeno di uno stato di povertà moderata, come



quella accettata da Socrate. È una povertà che implica un'effettiva spoliazione. È una povertà indefinita che implica un lavoro indefinito su se stessi.

Ma questa drammaturgia della povertà reale e indefinita produce effetti paradossali. Per rimanere fedele al principio di questa povertà attiva – concepita come forma visibile della vita priva di mescolanze, pura e autosufficiente –, il cinico finisce in effetti per vivere un'esistenza scandita dall'abbrutimento, dalla dipendenza e dall'umiliazione. L'applicazione radicale di questo principio porta così al suo rovesciamento: il modo di vivere del cinico è segnato da una povertà scandalosa, insopportabile, abbrutita, foriera di dipendenza ed esposta alle umiliazioni. Si hanno anche qui numerosi riscontri. Possiamo soffermarci brevemente su qualcosa che tuttavia è importante, cioè sulla valorizzazione paradossale della sporcizia, della bruttezza, della miseria incolta e sgraziata. La valorizzazione della sporcizia, della bruttezza e della goffaggine fa parte del cinismo, e si comprende bene come non fosse molto facile da accettare in società tanto attaccate ai valori della bellezza, ai valori plastici inerenti al corpo umano, al gesto umano, agli atteggiamenti, al contegno degli individui. Questa inversione dei valori fisici ha forse giocato un ruolo non marginale. Si comprende, in ogni modo, che questa inversione ha dato luogo a uno scandalo. Infatti, si potrebbe certamente trovare anche in Socrate un certo numero di cose che riguardano il gioco tra la valorizzazione e la svalutazione del bello e del brutto. Ma Socrate, per l'appunto, insiste molto sul fatto che non bisogna attaccarsi alla bellezza del corpo e che bisogna preferire gli esercizi dell'anima rispetto a quelli che puntano ad abbellire e a rinforzare il corpo. Si trova in lui anche l'idea che bisogna riconoscere la bellezza dell'anima sotto la goffaggine di un corpo privo di bellezza. In Socrate, il principio di questa svalutazione – sempre soltanto relativa – della bellezza e dei valori del corpo consiste sempre nel preferire e nel privilegiare una bellezza rispetto a un altro tipo di bellezza.

La povertà cinica è invece l'affermazione del valore proprio e intrinseco della bruttezza fisica, della sporcizia e della miseria. Questo aspetto è importante e ha introdotto nell'etica – nell'arte della condotta e sfortunatamente anche nella filosofia – valori di bruttezza ai quali non sempre esse hanno rinunciato.

Ma vi è qualcosa di più di questa valorizzazione della bruttezza in se stessa. Vi è il fatto che in questa povertà assoluta l'individuo finisce per trovarsi in una situazione di dipendenza. Questo principio della vita priva di mescolanze, priva di subordinazioni e indipendente da tutto finisce per rovesciarsi. Infatti, quando si raggiunge questo spartiacque della povertà assoluta, cosa si incontra? Si incontra la schiavitù, che agli occhi di un greco o di un romano, come ben sapete, era inaccettabile: e quando la schiavitù diventa accettabile, è in generale come un destino che si subisce e che bisogna subire con indifferenza.

Nei cinici, al contrario, vi è come un'accettazione diretta, positiva della situazione di schiavitù. È la storia di Diogene che, quando viene messo in vendita al mercato, vuole stare seduto, perché trova che sia la posizione più comoda, e siccome il mercante di schiavi che lo vende gli rifiuta il diritto di sedersi, Diogene risponde: "Non importa [...], anche i pesci, in qualunque posizione giacciono, si vendono".<sup>15</sup> E si sdraia come un pesce, accettando così il ruolo di merce in vendita. La povertà porta quindi all'accettazione della schiavitù. Porta inoltre alla mendicizia, cioè a qualcosa che per un greco o un romano era ancora più grave della schiavitù (dato che la schiavitù, dopotutto, poteva sempre far parte delle sventure dell'esistenza umana). La mendicizia è la povertà spinta fino alla dipendenza dagli altri, dalla loro buona volontà, dalla casualità degli incontri. Per gli antichi, tendere la mano era il gesto della povertà infamante, della dipendenza nella sua forma più insopportabile. Ed è questa mendicizia che costituiva la povertà cinica spinta fino allo scandalo volontario.

Infine, oltre a questa mendicizia, oltre a questa dipendenza materiale, la povertà cinica affrontava qualcosa che era ancora più grave della schiavitù e della mendicizia. Affrontava l'*adoxia*. L'*adoxia* è la cattiva reputazione, l'immagine che si dà di sé quando si viene insultati, disprezzati, umiliati dagli altri: tutte cose, ovviamente, a cui non era mai stato attribuito un valore positivo tra i greci e i romani. Evidentemente non si poteva assegnare un valore positivo all'*adoxia* in una società in cui i rapporti d'onore erano tanto importanti: dove cioè la gloria – la buona reputazione, il ricordo che si lascia nella memoria degli uomini – era una delle forme auspiccate della sopravvivenza.

Ora, l'*adoxia* è parte integrante della vita spoglia dei cinici. Uno come Socrate, lo ripeto, non aveva certamente paura di accettare una condanna a morte persino ingiusta. Quando gli viene offerta la possibilità di fuggire, non ne approfitta, accettando la sorte disonorevole della condanna a morte. Ma nel momento in cui accetta questa sorta di disonore, Socrate non pratica assolutamente l'*adoxia* dei cinici. Sa perfettamente che se agli occhi della maggioranza egli è solo un criminale condannato a morte, in compenso, da un certo punto di vista e agli occhi di coloro che veramente sanno, lui, Socrate, è un giusto, e nessun disonore ha segnato la sua vita.

Per i cinici, la pratica sistematica del disonore è al contrario una condotta positiva, che ha senso e valore. E vi è qui, forse, qualcosa di estremamente singolare in tutta la morale antica, che rende effettivamente i cinici un'eccezione. Riguardo all'*adoxia* dei cinici, ho trovato un articolo che ne parla in maniera interessante – non so se storicamente fondata – per il modo stesso in cui il problema viene posto. L'articolo si trova negli "Harvard Studies in Classical Philology" del 1962, è firmato da un certo Ingalls, e si intitola *The Seeking of Dishonor* (La ricerca del disonore). L'autore mostra quanto sia sensibile al fatto che il cinismo facesse interamente parte del panorama greco. E insiste su questo: il cinismo, fondamentalmente, non era altro che una forma di espressione, particolarmente intensa e vigorosa, di una serie di temi propri della morale greca. Tuttavia, proprio sul problema dell'*adoxia* (del disonore), non si può assolutamente affermare che i cinici rappresentassero la morale greca. L'autore chiama in causa l'influenza dell'India, di una certa pratica che si ritrova in alcuni gruppi religiosi indù, in cui il disonore e la ricerca del disonore assumono un valore positivo. L'autore fa dunque di questa inserzione dell'*adoxia* nella morale greca l'effetto di un'influenza esterna.

In effetti, non so se questa tesi sia storicamente sostenibile. In ogni modo, quello che mi interessa, in tutto questo, è che l'idea dell'*adoxia* può essere giustificata e compresa, mi sembra, a partire dal rovesciamento del principio della vita indipendente: a partire dal momento in cui la si drammatizza fino al limite della povertà assoluta, la vita indipendente non può non incontrare la dipendenza e il disonore. Ora, è proprio

questo disonore che viene effettivamente perseguito dai cinici: viene perseguito attraverso la ricerca attiva di situazioni umilianti, valide nella misura in cui esercitano il cinico a resistere a tutto ciò che è fenomeno d'opinione, credenza, convenzione. Se ne trova un esempio nell'aneddoto di Diogene che, avendo ricevuto un pugno in testa, o una bastonata, non ricordo, si rifiuta di reagire. Non è una questione d'onore. Egli dice: la prossima volta metterò un elmo.<sup>16</sup> Il colpo non è infatti nient'altro che un colpo, e tutto il disonore che si ritiene accompagni tale situazione – la situazione in cui si riceve un colpo – non ha alcuna importanza: letteralmente non esiste. Si ha quindi un'indifferenza verso tutte le situazioni umilianti e anche una loro ricerca attiva. Tutto questo poiché vi è in esse anzitutto l'aspetto dell'esercizio, del ridimensionamento delle opinioni, e anche il fatto che sarà possibile, all'interno delle umiliazioni accettate, ribaltare in qualche modo la situazione e riprenderne il controllo. È la storia di Diogene che, mangiando nella pubblica piazza, si fa trattare come un cane dai passanti: mangi come un cane, gli dicevano. E immediatamente Diogene ribalta la situazione, accettando l'umiliazione. Accetta l'umiliazione, però la ribalta dicendo: ma anche voi siete dei cani, perché solo i cani possono fare cerchio intorno a un cane che mangia. Io sono un cane, ma voi lo siete quanto me.<sup>17</sup> Un giorno in cui raggiunge un banchetto, gli viene gettato un osso, come si fa con i cani. A quel punto Diogene parte con il suo osso, poi torna e pisca sui convitati, proprio come un cane.<sup>18</sup>

Come vedete, questo gioco dell'umiliazione cinica è interessante e lo si può paragonare con qualcosa che, fino a un certo punto, ne deriverà, ma cambiandone i valori, i significati, le forme: l'umiltà cristiana. Dall'umiliazione cinica all'umiltà cristiana, vi è tutta una storia complessa. Una storia dell'umile, dell'infamia, della vergogna, dello scandalo prodotto dalla vergogna: temi storicamente molto importanti, ma, lo ripeto, abbastanza estranei alla morale corrente dei greci e dei romani. Io credo che si debbano distinguere i caratteri dell'umiltà cristiana – cioè di uno stato, di un atteggiamento mentale che si manifesta e si assume dopo aver subito delle umiliazioni – dal disonore cinico: un gioco sulle convenzioni riguardanti l'onore e il disonore, nel quale il cinico, nel momento stesso in cui interpreta il ruolo più disonorevole, fa

valere il suo orgoglio e la sua supremazia. L'orgoglio cinico si appoggia su queste prove. Il cinico afferma la sua sovranità e la sua padronanza attraverso queste prove di umiliazione, mentre l'umiliazione, o piuttosto l'umiltà cristiana, consisterà in una rinuncia a se stessi. Umiliazione cinica, umiltà cristiana: tutto questo meriterebbe forse di essere elaborato ben più di quanto io possa fare ora. Mi limito ad alcune indicazioni. Questo tema della vita indipendente – attraverso la sua drammatizzazione nella forma della povertà, della schiavitù, della mendicizia, dell'*adoxia*, del disonore – produce un ribaltamento del tema filosofico classico e l'emergere della vera vita come vita altra, scandalosamente altra.

Si potrebbe dire lo stesso a proposito della vita diritta, che è uno dei caratteri della vera vita nel senso tradizionale del termine. Questa vita diritta come carattere della vera vita rendeva l'esistenza conforme a un certo *logos*, e tale *logos*, da parte sua, era parametrato sulla natura. La vita diritta era una vita conforme alla natura ma anche alle leggi, o quantomeno ad alcune leggi, regole e abitudini concordate tra gli uomini. Vi era una sorta di equivoco fondamentale in questa nozione tradizionale della vera vita come vita diritta. In realtà, questa vita diritta era conforme – in modo abbastanza ambiguo – a un certo stato di naturalità, e quindi a un insieme mai compiutamente definito, molto sfumato, che varia a seconda delle scuole e dei singoli filosofi: che varia in relazione alle leggi umane, sociali e civiche, riconosciute come strumenti che devono costituire il quadro, la griglia, il principio organizzatore della vera vita.

Il cinico riprenderà questo tema della vera vita come vita diritta, come vita conforme. Semplicemente, lo riprenderà in modo che questa vita conforme possa diventare una vita totalmente altra. Per i cinici, in realtà, la conformità su cui parametrare il principio della vera vita, della vita diritta, non si appoggia e non verte solo sul dominio della legge naturale. Secondo i cinici, soltanto ciò che rientra nell'ordine della natura può essere un principio di conformità per definire la vita diritta. Nessuna convenzione, nessuna prescrizione umana può essere accettata nella vita cinica, se non è perfettamente conforme a ciò che si trova nella natura, e solo nella natura. È così, certamente, che i cinici rifiutano il matrimonio e la

famiglia, e praticano, o pretendono di praticare, l'unione libera.<sup>19</sup> È così che i cinici rifiutano tutti i tabù e le convenzioni alimentari. Diogene aveva provato a mangiare carne cruda.<sup>20</sup> Sembra anche – e vi ritorneremo – che sia morto per aver provato a mangiare un polpo senza averlo bollito.<sup>21</sup> Secondo Diogene Laerzio, Diogene non avrebbe considerato troppo odioso e intollerabile cibarsi di carne umana.<sup>22</sup> Nemmeno l'antropofagia poteva essere rifiutata dal cinico.

È per la stessa ragione che i cinici rifiutavano tutto ciò che era legato alla proibizione dell'incesto. Vi rimando a un passaggio molto interessante che si trova in Dione Crisostomo. Il decimo Discorso di Dione Crisostomo, dedicato in gran parte alla vita cinica e al personaggio di Diogene, si conclude con una critica rivolta a Laio, espressa in questi termini: Laio, in fondo, non era poi così astuto, perché aveva compreso molto male l'oracolo. L'oracolo di Delfi gli aveva detto: non avere figli, o esponili. Stando a Dione Crisostomo e al suo ritratto ideale di Diogene, quest'ultimo avrebbe detto che il responso dell'oracolo era il seguente: non bisogna né avere figli né esporli. Ovvero, non avere figli, ma nel caso che capitino, non esporli. E Laio, stupidamente, avrebbe avuto un figlio: un modo per non ascoltare l'oracolo; lo avrebbe esposto: un secondo modo di fraintendere e di trasgredire l'ordine dell'oracolo.<sup>23</sup> In ogni caso, Laio ha commesso questa sciocchezza, e di questa sciocchezza Edipo è il risultato e al tempo stesso l'erede. L'erede perché è ben chiaro che Edipo non è stato poi così astuto nel risolvere l'enigma della Sfinge.<sup>24</sup> Chiunque avrebbe trovato la risposta a quel famoso enigma. Ma soprattutto rispetto al suo incesto, Edipo avrebbe mostrato tutta la sua stupidità e la sua ingenuità. In effetti, che cosa avrebbe dovuto fare Edipo? Avrebbe dovuto praticare veramente il principio delfico: "Conosci te stesso". Nel qual caso non avrebbe consultato Tiresia per sapere come stavano le cose. Non avrebbe inviato Creone a consultare l'oracolo di Delfi; vi sarebbe andato lui stesso. E là, ascoltato l'oracolo di Delfi, avrebbe capito di avere sposato sua madre, di aver ucciso suo padre e di aver avuto dei figli da sua madre. Sapendo tutto ciò, cosa si sarebbe detto, se fosse stato scaltro? Avrebbe detto: ma è quello che vedo tutti i giorni nel mio pollaio, è ciò che accade a tutti gli animali: si uccide effettivamente il proprio padre, si

sposa la propria madre, ci si ritrova a essere a un tempo padre e fratello dei propri figli, dei propri fratelli e sorelle.<sup>25</sup> Vi sarebbe dunque, qui, un modello naturale che Edipo non ha riconosciuto perché non è stato capace di conoscere se stesso e di ritrovare in se stesso uno dei nuclei della sua naturalità.

Ci sarebbero ancora tantissime cose da dire sulla naturalità nei cinici.\* Questo principio di una vita diritta che deve essere parametrata sulla natura, e solamente sulla natura, implica la valorizzazione positiva dell'animalità. Ed è qualcosa che, ancora una volta, è singolare e scandaloso nel pensiero antico. Si può dire in generale, molto sinteticamente, che l'animalità rappresentava, nel pensiero antico, un punto di assoluta differenziazione per l'essere umano. È distinguendosi dall'animalità che l'essere umano afferma e manifesta la sua umanità. Rispetto alla costituzione dell'uomo come essere ragionevole, l'animalità provocava sempre, più o meno, un movimento di repulsione.

Presso i cinici, in funzione dell'applicazione rigorosa e sistematica del principio della vita diritta parametrata sulla natura, l'animalità viene a giocare un ruolo del tutto differente: verrà investita di un valore positivo; sarà un modello di comportamento: un modello materiale in funzione dell'idea secondo cui ciò che è superfluo per l'animale non è necessario nemmeno per l'uomo. Esistono, al proposito, numerosi aneddoti: quello di Diogene che osserva come vivono i topi,<sup>26</sup> di Diogene che vedendo una lumaca trasportare sulla schiena la propria casa decide di vivere allo stesso modo.<sup>27</sup> Dal momento che il bisogno è una debolezza, una dipendenza, una mancanza di libertà, l'uomo non deve avere bisogni diversi da quelli dell'animale, da quelli soddisfatti dalla natura stessa.

Per non essere inferiori agli animali, bisogna essere capaci di assumere questa animalità come forma ridotta ma prescrittiva della vita. L'animalità non è un dato, ma un dovere. O meglio, è un dato, è ciò che ci viene offerto spontaneamente dalla natura, ma è nel contempo una sfida che bisogna continuamente raccogliere. Questa animalità, che è il modello materiale dell'esistenza, e che ne è anche il modello morale, costituisce, nella vita cinica, una sorta di sfida permanente. L'animalità è un modo d'essere rispetto a se stessi, un modo d'essere che deve assumere la forma di una prova continua.

L'animalità è un esercizio. È un compito per se stessi e al contempo uno scandalo per gli altri. Assumere, davanti agli altri, lo scandalo di un'animalità che è un compito per se stessi: ecco dove porta il principio della vita diritta nei cinici, in quanto questa è parametrata sulla natura e in quanto questo stesso principio della vita diritta parametrata sulla natura diviene la forma reale, materiale, concreta dell'esistenza. Il *bios philosophikos* in quanto vita diritta è l'animalità dell'essere umano raccolta come una sfida, praticata come un esercizio, gettata in faccia agli altri come uno scandalo.

Rimarrebbe il quarto elemento, quello della vita immutabile, senza corruzione né degrado: della vita di sovranità. Sarebbe necessario farvi vedere come questo tipo di vita viene ribaltato dai cinici. Cercherò di farlo la prossima volta, poiché questo percorso ci porta in maniera molto puntuale verso un altro momento, verso un'altra figura: la vera vita nella spiritualità dell'ascetismo cristiano.

\* Il manoscritto comprende il seguente sviluppo, che Foucault non riprende nella sua lezione: "Ma non è semplicemente per un ripiegamento sulla naturalità più immediata che la vita cinica opera il rovesciamento della vita diritta. Ancora una volta, si tratta di un ripiegamento attivo, aggressivo, polemico, militante. La vita secondo natura del cinico ha una funzione maieutica. Per lui si tratta di tentare, di mettere alla prova tutte le verità che possono essere accettate e riverite dagli uomini. La militanza della vita cinica si oppone ancora una volta alla vita filosofica in forma più generale. Seneca o Epitteto sostengono di non dare più credito a un uomo potente che a un uomo qualsiasi. Il cinico cita Diogene che dice ad Alessandro di non essere che un corpo opaco tra lui e il sole. Tutti i filosofi si mostrano severi verso quanti degustano piatti ricercati. Raccomandano sempre un'alimentazione semplice, naturale, tale da saziare l'appetito. Diogene è conosciuto per aver assaggiato la carne cruda. Tutti i filosofi raccomandano di praticare i piaceri segreti solo in caso di bisogno e quando questo è necessario e conforme alle leggi della città. I cinici si riferiscono a un modello naturale che non esclude l'incesto".

## Note

<sup>1</sup> Su questo punto cfr. *L'usage des plaisirs*, cit., pp. 251-269 [trad. it. cit., pp. 229-245].

<sup>2</sup> Su questo punto cfr. *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 343-344 [trad. it. cit., pp. 320-322].

<sup>3</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., libro I, capp. XII-XIV, pp. 57-58 [Epitteto, *Diatriba*, trad. it. di C. Cassanmagnago, in *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009, p. 187].



- 4 Ivi, libro II, cap. VIII, 11-14, p. 30 [trad. it. cit., pp. 364-367].
- 5 Diogène Laërce, *Vie, doctrines*, trad. fr. di R. Genaille, cit., p. 15 (trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, libro VI, § 22, p. 706) [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>7</sup>, pp. 211-212].
- 6 Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 77, p. 743 [trad. it. cit., p. 230].
- 7 Ivi, libro VI, § 69, p. 736 [trad. it. cit., p. 228].
- 8 Ivi, libro VI, § 58, p. 730, e § 69, p. 736 [trad. it. cit., pp. 224 e 228].
- 9 Ivi, libro VI, § 46, p. 722, e § 69, p. 736 [trad. it. cit., pp. 219 e 228].
- 10 Ivi, libro VI, §§ 96-97, p. 760 [trad. it. cit., p. 238].
- 11 Ivi, libro VI, § 87, p. 754 [trad. it. cit., p. 235].
- 12 Sugli esercizi di povertà in Seneca cfr. *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 410-411 [trad. it. cit., pp. 384-386].
- 13 “Diogene diceva che Socrate stesso conduceva una vita di mollezze: si rinchiudeva infatti in una bella casetta, con un piccolo letto e delle pantofole eleganti che talvolta indossava” [trad. nostra]: Élien, *Histoire variée*, IV, 11, in *Les Cyniques grecs*, cit., Diogène n. 186.
- 14 Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 37, p. 715 [trad. it. cit., p. 216].
- 15 Diogène Laërce, *Vie, doctrines*, trad. fr. di R. Genaille, cit., p. 17 (trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, libro VI, § 29, p. 711) [trad. it. cit., p. 214].
- 16 Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 41, p. 719 [trad. it. cit., p. 218].
- 17 Ivi, libro VI, § 61, p. 732 [trad. it. cit., p. 225].
- 18 Ivi, libro VI, § 46, p. 722 [trad. it. cit., p. 220].
- 19 Ivi, libro VI, § 72, p. 738 [trad. it. cit., p. 229: “[Diogene] ammetteva la comunanza delle donne, non riconosceva il matrimonio, ma la convivenza concordata tra uomo e donna”]. Si leggano anche le parole sature di orrore di Filodemo, *Sur les Stoïciens* = *Papyrus d'Herculaneum*, 155 e 339, xv-xx, in *Les Cyniques grecs*, cit., p. 117.
- 20 Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 34, p. 713 [trad. it. cit., p. 215].
- 21 In effetti, le due versioni relative alla morte di Diogene a causa del “polpo” non parlano di cottura: sia che Diogene sia stato colpito da colera “dopo aver mangiato un polpo crudo” (ivi, libro VI, § 76, p. 742 [trad. it. cit., p. 230]), sia quando si racconta che “mentre distribuiva un polpo ai cani, fu morso al tendine del piede da un cane e morì” (ivi, libro VI, § 77, p. 743 [trad. it. cit., p. 230]).
- 22 Ivi, libro VI, § 73, p. 739 [trad. it. cit., p. 229].
- 23 Dion Chrysostome, *Discours X: Diogène, ou Des domestiques*, §§ 24-25, in *Les Cyniques grecs*, cit., p. 211.
- 24 Ivi, § 31, p. 213.
- 25 “Fede mia! I galli non fanno tante storie per simili avventure, e nemmeno i cani, né gli asini” [trad. nostra]: ivi, § 30, p. 213.
- 26 Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 22 [e non § 40], p. 718 [trad. it. cit., p. 217: “Racconta Teofrasto nel suo *Megarico* che una volta vide un topo correre qua e là, senza mèta (non cercava un luogo per dormire né aveva paura delle tenebre né desiderava alcunché di ciò che si ritiene desiderabile) e così escogitò il rimedio alle sue difficoltà”].
- 27 “Mi ero rivolto a te per trovare un alloggio, grazie di avermene proposto

uno, ma la vista di una lumaca mi ha dato l'idea di un alloggio al riparo dal vento, è la mia botte al Metrion" (*Lettres de Diogène et Cratès*, cit., Diogène, lettera 16: "À Apoplexis", p. 45).

Lezione del 21 marzo 1984

Prima ora

*Il capovolgimento cinico della vera vita in una vita altra - La vita sovrana nel senso tradizionale: il saggio caritatevole ed esemplare - Il tema del re-filosofo - La trasformazione cinica: il confronto Diogene/Alessandro - Elogio di Eracle - L'idea di militanza filosofica - Il re di derisione - Il re nascosto.*

[...\*] Oggi vorrei concludere con l'argomento avviato la volta scorsa, vale a dire il capovolgimento cinico dei temi della vera vita. Avevamo provato a vedere come la pratica della vera vita - spinta all'estremo e drammatizzata dai cinici in svariate forme - divenga la manifestazione scandalosa di una vita altra. Ed è questa transizione, questa conversione, questa trasformazione della vera vita in una vita altra che è stata, mi sembra, all'origine, al cuore, dello scandalo cinico.

In primo luogo, avevamo visto che i cinici, scegliendo una forma di vita spudorata, avevano drammatizzato e spinto al limite il tema della vita non dissimulata. In secondo luogo, avevamo visto che attraverso una scelta di povertà il tema della vita autosufficiente, priva di mescolanze e di dipendenze, era stato anch'esso drammatizzato e ridefinito all'interno di una pratica di spoliazione volontaria, di mendicizia e persino, in definitiva, di disonore. In terzo luogo, infine, relativamente al tema della vita diritta, conforme alla natura, alla ragione e al *nomos*, avevamo visto che tale tema era stato drammatizzato dai cinici attraverso la scelta di una forma di vita naturale e fuori dalle convenzioni. Avevamo visto che tale tema, a partire da qui, si era ribaltato, facendo emergere una forma di vita che si manifesta come sfida e come esercizio nella pratica dell'animalità.

Vita nuda, vita da mendicante, vita da bestia, o anche vita di impudicizia, di spoliazione, di animalità. Tutti questi temi

nascono con i cinici, ai margini della filosofia antica: temi però vicini, in un certo senso e in un certo modo, a ciò che abitualmente la filosofia antica andava elaborando; temi che in fondo rappresentano la continuazione e l'estrapolazione di alcuni principi che per la filosofia antica erano abbastanza comuni. Insomma, il cinismo sembra il punto di convergenza di un certo numero di temi assai diffusi. Al tempo stesso, tuttavia, la figura della vita altra – della vita spudorata, segnata dal disonore e dall'animalità – è anche quella che viene più difficilmente accettata dalla filosofia antica, dal pensiero antico, dall'etica e dalla cultura antica nel suo insieme. Il cinismo è quindi quella specie di smorfia che la filosofia fa a se stessa: quello specchio infranto dove il filosofo viene chiamato sia a guardarsi sia a non riconoscersi. È questo il paradosso della vita cinica, come ho cercato di definirla: rappresenta il compimento della vera vita, intesa però come esigenza di una vita radicalmente altra.

Ci resta da analizzare un quarto aspetto di questo capovolgimento. Ricorderete che la nozione della vera vita, se considerata nella sua forma più corrente, riguardava anzitutto il tema della vita non dissimulata, poi quello della vita indipendente, senza mescolanze, infine quello della vita diritta. Il quarto aspetto che avevo evocato era, ricorderete, il tema della vita sovrana. Mi sembra che anche lì si possa individuare un passaggio al limite e al tempo stesso un capovolgimento: è questo l'elemento più essenziale, più caratteristico e anche più paradossale della vita cinica. Quarto capovolgimento dunque: quello relativo al tema della vita sovrana.

Anche questo è un tema tradizionale, abituale. Mi sembra che nella sua forma tradizionale il tema della vita sovrana, vale a dire della vita padrona di se stessa, superiore a ogni altra esistenza, si caratterizzi in generale grazie a due aspetti fondamentali. Anzitutto, nella filosofia antica la vita sovrana è di solito una vita che tende all'instaurazione di un rapporto con se stessi che ha come fine il godimento, nei due significati del termine: come possesso e come piacere. La vita sovrana è padrona di se stessa: ogni suo frammento – ogni suo elemento – sottostà all'esercizio del potere e della sovranità che essa esercita su se stessa. Essere sovrani vuol dire prima di tutto essere in possesso di sé, appartenere a se stessi. Numerose

formulazioni sostengono questa tesi. Le più esplicite sono presenti in Seneca, che utilizza tutto un insieme di espressioni: ad esempio *in se potestatem habere* (avere il possesso di sé: lettere 20,<sup>1</sup> 62,<sup>2</sup> 75<sup>3</sup>), oppure, più semplicemente, *sui juris esse* (dipendere dalla propria legge, non dipendere da nessuna legge straniera: *De brevitae vitae*<sup>4</sup>); esiste anche l'espressione *se habere* (possedere se stessi, avere se stessi in qualche modo: lettera 42<sup>5</sup>) e, più semplicemente, *suum esse* o *suum fieri* (appartenersi, arrivare ad appartenersi: *De brevitae vitae*<sup>6</sup>).

Questo rapporto di godimento-possesso è anche un rapporto di godimento-piacere. Nella vita sovrana si piace a se stessi, ci si rallegra di se stessi, si trovano in sé tutti i principi e i fondamenti della vera voluttà: non quella del corpo, non quella che dipende dagli oggetti esterni, ma quella che si può possedere indefinitamente senza esserne mai spogliati. Anche in questo caso, Seneca ci offre molte espressioni che ruotano attorno a questo tema. Nella lettera 23 trovate ad esempio il principio *suo gaudere* (rallegrarsi di sé, trovare in se stessi il proprio godimento),<sup>7</sup> oppure trovate un altro principio: è necessario cercare in se stessi tutta la propria gioia (*intra se omne gaudium petere*: domandare, cercare all'interno di se stessi tutta la propria gioia, *Consolazione alla madre Elvia*, capitolo v).<sup>8</sup> La vita sovrana, in queste formulazioni generali, è dunque una vita di godimento: godimento-possesso, godimento-piacere.

Ma vi è un altro aspetto egualmente molto importante nell'ambito del tema generale della vita sovrana nell'antichità: dal momento e per il fatto stesso che essa è rapporto con sé e godimento di sé, la vita sovrana fonda una relazione (o si apre a una relazione) con l'altro e con gli altri. La vita sovrana è una vita benefica e questa relazione con gli altri, radicandosi in un rapporto di possesso, di godimento e di piacere che viene dato a se stessi, può assumere due forme. Può trattarsi di una relazione di tipo personale, di direzione, di soccorso spirituale, di aiuto: è la direzione, il soccorso, l'aiuto, il sostegno che si può fornire a un allievo che viene ad ascoltare la lezione. Vi rimando a Epitteto, dove troverete tutta una serie di formulazioni importanti nelle quali si sostiene che il maestro non deve fornire all'allievo solo lezioni fondate sulla

competenza: non deve solo trasmettergli un sapere, insegnargli la logica, oppure insegnargli a confutare un sofisma, e non è questo ciò che l'allievo deve chiedere al suo maestro. Tra di loro deve stabilirsi un altro rapporto, improntato alla cura, all'aiuto, al soccorso. Tu sei venuto qui – dice Epitteto al suo allievo – come in uno *iatreion* (in una clinica); tu sei qui per farti curare. E quando tornerai a casa, non sarai soltanto un individuo capace di risolvere i sofismi o di farsi ammirare per le sue capacità nella discussione. Devi tornare a casa come qualcuno che è stato curato, guarito e i cui mali sono stati sedati.

Questo rapporto personale è il rapporto tra maestro e allievo. È anche, molto spesso, il rapporto tra amico e amico, come nel caso di Seneca. Seneca offre il suo aiuto a Lucilio, un amico quasi coetaneo, poco più giovane di lui. Esistono in merito decine di testi: vi cito solo quello che si trova nella prefazione alla quarta parte delle *Questioni naturali*, dove Seneca, rivolgendosi a Lucilio, che sta per essere nominato procuratore in Sicilia, scrive: adesso il mare ci terrà separati, eppure voglio continuare a esserti utile. Sei ancora poco sicuro della tua strada, del tuo cammino; ti prenderò per mano per guidarti.<sup>9</sup>

La vita sovrana è dunque una vita di soccorso e di aiuto agli altri (allievi o amici). Anche sotto un altro profilo, tuttavia, essa è utile e benefica agli altri; lo è nella misura in cui rappresenta, di per se stessa, una sorta di lezione a carattere universale, impartita al genere umano attraverso un certo modo di gestire la propria vita: scopertamente e sotto gli occhi di tutti. Come protagonista di una vita sovrana, il saggio può essere e sarà utile al genere umano per l'esempio che offre e per i testi che scrive. In un testo, Seneca spiega che se ha deciso di mettersi a riposo non è per vivere da egoista, cessando di essere solidale con il genere umano. Al contrario, dedicherà ora il proprio tempo a scrivere dei testi: testi che potranno circolare e che potranno essere una lezione di vita e di esistenza per tutta l'umanità. Più semplicemente, si può anche dire che la vita sovrana è una lezione di portata universale in virtù dello splendore e del fulgore con cui abbellisce il genere umano. È un'idea che trovate espressa molto chiaramente in Epitteto, quando dice che il saggio è come quel piccolo filo rosso che adorna la toga di un senatore (il laticlavio). L'ornamento di

questa toga è il filo rosso: una banda rossa che segnala il rango e lo statuto del personaggio che la porta. Allo stesso modo il saggio, nel tessuto dell'umanità, deve essere come il filo rosso, che testimonia il fulgore e lo splendore del genere umano.

Quel che c'è di interessante in questi temi riguardanti la sovranità della vita del saggio e il suo carattere benefico è che questo rapporto con l'altro – rapporto di consiglio, di aiuto, di incoraggiamento, di esempio – rappresenta ovviamente un obbligo al quale non sarebbe possibile sottrarsi. Anche nel caso appena citato di Seneca, lo si è ben capito – anche nel caso in cui il saggio si ritiri dalla vita pubblica, per condurre, lontano dallo sguardo altrui, un'esistenza ritirata e nascosta –, anche nel caso in cui il saggio rinunci a ogni ambizione e a una vita politica attiva, anche nel caso in cui il saggio abbandoni, in generale, l'ambiente urbano oppure lasci la città per andare a vivere in campagna, rimane il fatto che egli ha il dovere di essere utile agli altri. Egli è legato all'obbligo di essere utile agli altri ed è proprio quest'obbligo che Seneca si assume attraverso le sue lettere, i suoi colloqui, le sue conversazioni con gli amici, i testi che scrive. È dunque vero che l'essere utile agli altri, anche nell'esercizio di una vita sovrana che goda di se stessa, costituisce, in un certo senso, un obbligo.

Ma occorre ben capire che questa attività – attraverso la quale siamo utili agli altri proprio mentre esprimiamo padronanza di noi stessi – è in qualche modo un surplus, un eccesso o, piuttosto, niente di più e niente di meno dell'altra faccia del rapporto con noi stessi. Esercitare una perfetta padronanza su di sé, testimoniarla agli altri e attraverso questa testimonianza aiutarli, guidarli, servire loro da esempio e da modello: questi non sono che i differenti aspetti di una sola e medesima sovranità. Essere padroni di sé ed essere utili agli altri, godere di se stessi e solamente di se stessi, e nel contempo fornire agli altri l'aiuto di cui hanno bisogno nei loro disagi, nelle loro difficoltà o eventualmente nelle loro sciagure: questi aspetti sono in fondo riconducibili a un unico e medesimo tema. La presa di possesso di sé attraverso se stessi è l'atto fondatore che da un lato mi darà la capacità di godere di me stesso e che dall'altro lato mi permetterà di essere utile agli altri quando sono in difficoltà o in disgrazia.

Ecco, molto schematicamente, quello che si potrebbe dire sul

tema della vera vita, considerato nelle sue dimensioni più comuni e più correnti. Ebbene, questo tema lo si ritrova nei cinici: la vera vita come esercizio della sovranità su di sé che rappresenta al tempo stesso un beneficio elargito agli altri. Il tema è ripreso, ma anche in questo caso viene spinto fino all'eccesso: accentuato, intensificato, drammatizzato attraverso l'affermazione arrogante che il cinico è re. I cinici non sono stati certo i primi, né i soli, a legare il tema della monarchia come sovranità politica a quello della filosofia come sovranità che ogni individuo deve esercitare su se stesso. Se ne trovano molti esempi. Ne citerò solo due.

Anzitutto in Platone, certo, il rapporto tra monarchia e filosofia è molto importante, molto intenso ed enormemente valorizzato. Anche se dovremmo rivedere le cose più da vicino, mi sembra comunque che in Platone il rapporto tra filosofia e monarchia, tra essere filosofo ed essere re, si presenti sotto due aspetti. Si presenta anzitutto sotto forma di un'analogia strutturale: il filosofo, in fondo, è colui che è in grado di stabilire, nella sua anima e in rapporto con se stesso, un tipo di gerarchia e un tipo di potere che è dello stesso ordine – che ha quindi la stessa forma e la stessa struttura – del potere esercitato dal monarca in una monarchia, sempre che il monarca sia almeno degno di questo nome e sempre che il suo governo ben corrisponda all'essenza della monarchia. Vi è quindi, in effetti, un'essenza, una forma, una struttura comune alla monarchia politica e alla sovranità su se stessi. Ma questo tema del legame tra monarchia e filosofia si trova egualmente, in Platone, sotto un'altra forma: quella del dover essere. Vale a dire: è necessario, o piuttosto sarebbe necessario, tentare di realizzare questo obiettivo ideale in cui il filosofo possa effettivamente esercitare sugli altri una monarchia e in cui l'identificazione del monarca con il filosofo da un lato assicuri a ogni anima la sovranità di sé su se stessa e dall'altro garantisca all'intera città la forma che le permette di essere felice e stabile. Anche negli stoici si incontra il tema, il principio, di un legame tra monarchia e filosofia. Il legame è diverso da quello presente in Platone, ma è diverso anche da quello che troveremo nei cinici. Negli stoici, il filosofo è in un certo senso molto vicino alla condizione di un re. Anzi, egli è più di un re: nel senso che è in grado non soltanto di governare



se stesso (guida infatti la propria anima), ma di governare anche l'anima degli altri. Egli è in grado di governare non solo gli altri in quanto individui circoscritti entro lo spazio di una città, residenti in una determinata città; è anche capace di governare l'anima degli uomini in generale, cioè di coloro che appartengono al genere umano. In questo senso, il filosofo è più di un re. In effetti è proprio quello che Seneca obiettava ad Attalo, un cinico al quale, quando affermava di essere re, Seneca rispondeva: di fatto, il filosofo è altra cosa rispetto a un re, nel senso che è migliore di un re, perché è in grado di gestire, dirigere, guidare l'anima di un re e, attraverso di essa, anche l'anima degli uomini e di tutto il genere umano.

Il re e il filosofo, monarchia e filosofia, monarchia e padronanza di sé sono quindi temi frequenti. Ma assumono, io credo, tutt'altra forma nei cinici: ribadiscono infatti in maniera molto diretta, molto spoglia e assolutamente insolente che il cinico stesso è un re. Non si tratta soltanto dell'ideale di una città nella quale i filosofi sono re. Non si tratta di quella sorta di gioco in cui l'alterità e la superiorità del filosofo vengono messe a confronto con il re. Il cinico stesso è un re, ed è anche l'unico re. I sovrani incoronati, i sovrani visibili non sono, in qualche modo, che l'ombra della vera monarchia. Il cinico è il solo vero re. E nel contempo, di fronte ai re della terra, ai re incoronati, ai re seduti sul trono, egli è il re anti-re, che mostra quanto sia vana, illusoria e precaria la monarchia dei re.

È molto importante nel cinismo questa posizione del cinico come re anti-re, come il vero re che, attraverso la verità stessa della sua monarchia, denuncia e fa apparire illusoria la regalità politica. Tale posizione spiega il motivo per cui il famoso incontro storico (verosimilmente mitico) tra Alessandro e Diogene costituisce una scena-matrice, per così dire, cui i cinici fanno continuo riferimento. Incontro storico: niente in effetti esclude che abbia avuto luogo. Incontro mitico: stando ai commenti, alle spiegazioni e agli studi accumulati lungo tutta la tradizione cinica, il mito di questo incontro si è sviluppato semplicemente perché qui, nell'idea del filosofo come re anti-re, si ritrova qualcosa che sta proprio al centro dell'esperienza cinica, della vita cinica come vera vita e come vita altra, del cinico come vero re e come re diverso.

Vi sono molti esempi di questa contrapposizione tra il cinico

re e il re politico. Vorrei solo soffermarmi su un testo importante, il più lungo di cui si dispone, relativo all'incontro – mitico, lo ripeto, nei suoi sviluppi – tra Diogene e Alessandro. Si trova in Dione Crisostomo (o Dione di Prusa), all'incirca all'inizio del suo quarto Discorso.<sup>10</sup> I suoi primi quattro discorsi sono dedicati al problema della monarchia. All'inizio del quarto Discorso, trovate un lungo resoconto di questo famoso incontro tra Diogene e Alessandro. Vorrei ricordare solo qualche aspetto che mi permetta di procedere nell'analisi di questa figura del re anti-regale.

In primo luogo, in questa narrazione si trova l'idea che Diogene e Alessandro si presentano uno di fronte all'altro in una sorta di eguaglianza del tutto asimmetrica, non e gualitaria. Alessandro è il re onnipotente. È già in tutto lo splendore della sua gloria. Non ha ancora conquistato la Persia, ma è già padrone della Grecia. Ha attorno a sé un'armata e i cortigiani. Decide di incontrare Diogene, perché ai suoi occhi Diogene è il solo che potrebbe rivaleggiare con lui. Ecco la frase di Alessandro, ben nota e spesso ripetuta: se non fossi stato Alessandro, avrei voluto essere Diogene.<sup>11</sup> Diogene e Alessandro sono dunque faccia a faccia e, da questo punto di vista, perfettamente simmetrici.

Ma nel contempo c'è un'asimmetria totale, poiché, di fronte ad Alessandro in tutta la sua gloria, Diogene è il miserabile che vive nella sua botte. Alessandro dimostra però la sua vera grandezza – e la sua prossimità a una dimensione di autentica regalità – per il fatto che non incontra Diogene poggiando la sua autorità sull'esercito e sullo splendore della sua gloria. Incontrerà Diogene faccia a faccia. Si confronterà con lui, come spiega Dione Crisostomo, lasciando al loro posto la sua corte e il suo *entourage*.<sup>12</sup> Vedete il gioco di simmetria e di asimmetria, di uguaglianza e di ineguaglianza evidenziato nella stessa messa in scena di questo rapporto tra Diogene e Alessandro. Il dialogo e il confronto saranno gestiti in modo da mostrare che il vero re non è quello che si crede. Il vero re è sicuramente Diogene.

Non ripercorro tutta questa discussione, che è abbastanza lunga. Vorrei solo mettere in luce qualche elemento. In primo luogo, Alessandro è un re: un re della terra, un re degli uomini, un re politico. Ma per garantire questa monarchia, per riuscire

a farla funzionare, è obbligato a dipendere - e si tratta di una dipendenza effettiva - da un certo numero di fattori: ha bisogno di un esercito, di guardie, di alleati; ha bisogno anche di un'armatura (si presenta armato di spada). Per esercitare la sua sovranità Diogene, a rigor di termini, non ha bisogno di niente. È nudo davanti ad Alessandro, è nella sua botte, non dispone di niente: non ha un esercito, né una corte, né degli alleati, né qualunque altra cosa. La monarchia di Alessandro è quindi una monarchia molto debole e precaria, poiché dipende da qualcos'altro. Al contrario, quella di Diogene è una monarchia non sradicabile, che non può essere rovesciata: per esercitarla, infatti, Diogene non ha bisogno di niente.<sup>13</sup> Questo è il primo argomento.

In secondo luogo ci si chiede: è un vero re colui che, per esserlo, ha avuto bisogno di diventarlo grazie all'educazione o grazie all'eredità e ha ricevuto la carica di sovrano dai suoi genitori o da chi ha potuto adottarlo? È il caso di Alessandro: ha ereditato la monarchia dai suoi genitori; ha anche ricevuto una formazione (una *paideia*) che mira a renderlo capace di far funzionare la monarchia. A tutto questo Diogene contrappone il suo modo di essere un vero re. Per prima cosa un vero re come Diogene trae direttamente origine da Zeus. Discende da Zeus e non da un lignaggio monarchico. È figlio di Zeus nel senso che è stato direttamente formato prendendo a modello lo stesso Zeus. L'anima del saggio è stata formata in piena e perfetta sovranità: è regale per natura e di conseguenza non ha bisogno di alcuna *paideia*. L'anima del saggio non è un'anima coltivata; non ha dovuto acquisire la monarchia e la capacità di essere monarca attraverso l'educazione. L'anima regale è tale per natura, senza nessuna *paideia*. Essa è dotata di ciò che Dione Crisostomo chiama *andreia*, che significa il coraggio e al tempo stesso, più in generale, la virilità, cioè, molto semplicemente, l'essere uomo. È attraverso questa virilità, questo essere uomo, che la monarchia si manifesta. Lo stesso discorso vale per la *megalophrosynē*, la grandezza d'animo. Virilità e grandezza d'animo sono i tratti che identificano i figli di Zeus, in contrapposizione alla *paideia*, cioè all'educazione necessaria affinché il figlio ed erede di un re divenga a sua volta re.<sup>14</sup> Questa è la seconda contrapposizione.

La terza contrapposizione è la seguente: ciò che caratterizza la regalità di un sovrano come Alessandro, ciò che la rende possibile, è la sua capacità di trionfare sui nemici. È trionfando sui nemici che egli renderà solida la sua sovranità sugli uomini. Ecco infatti ciò che Alessandro dice a Diogene: ma quando sarò finalmente non soltanto il re dei greci – e già lo sono – ma anche il re dei medi e dei persiani, che avrò effettivamente sconfitto, non diventerò forse, a quel punto, pienamente e completamente re? Al che Diogene risponde: ma insomma! Avrai vinto i greci, i medi, i persiani, ma avrai vinto i veri nemici che ti contrastano? I veri nemici sono i nemici interni, cioè i tuoi difetti e i tuoi vizi.<sup>15</sup> Il saggio non ha né difetti né vizi. Il re della terra e degli uomini può ben combattere tutti i suoi nemici. Può ben vincerli di volta in volta. Gli resterà sempre da impegnarsi in questa battaglia. Prima e ultima. Fondamentale.

Per finire, ultima caratteristica, ultima contrapposizione tra il re degli uomini e il re-filosofo, il re-cinico: il re degli uomini è evidentemente esposto a tutte le sciagure e a tutti i capovolgimenti della sorte. Può perdere la sua monarchia. Invece il re-filosofo, il re-cinico, non smetterà mai di essere re. Lo è per sempre poiché lo è per natura. È a questo punto che Dione Crisostomo evoca, o fa evocare da Diogene, il famoso rito persiano nel quale, durante certe cerimonie, si prendeva un prigioniero di guerra e per un certo periodo lo si trattava come un re; gli si offrivano delle cortigiane, si esaudivano tutti i suoi bisogni, i suoi desideri, le sue voglie. E dopo avergli fatto vivere un'esistenza davvero regale, lo si spogliava di tutto, lo si denudava, lo si frustava e si finiva per impiccarlo.<sup>16</sup> Questo, dice Diogene (citato da Dione Crisostomo), è il destino di tutti i re degli uomini. Il saggio non ha bisogno di tutte le soddisfazioni, di tutti i piaceri e di tutti gli ornamenti che caratterizzano la vita di un re. Resterà indefinitamente re poiché fa a meno di tutto questo. Il cinico, come vedete, è il vero re. Quest'idea del cinico come vero re è, credo, abbastanza differente dall'idea platonica dei rapporti tra monarchia e filosofia, ed è anche differente dalla concezione stoica.

Ma non è tutto. Il cinico è un vero re, ma misconosciuto e ignorato: un re che volontariamente – per il modo in cui vive,

per la scelta esistenziale che ha fatto, per la spoliazione e le rinunce cui va incontro – si nasconde lui stesso in quanto re. In questo senso egli è un re, ma un re della derisione. È un re della miseria, un re che nasconde la sua sovranità nella spoliazione: e lo fa non solo attraverso questa modalità della spoliazione ma anche, l’abbiamo visto la volta scorsa, attraverso la resistenza volontaria, il lavoro perenne su se stesso attraverso il quale spinge sempre più avanti i limiti della sua sopportazione. Al cuore di questa monarchia del cinico, che è una monarchia di fatto e non soltanto ideale, ritrovate l’accanimento su se stessi. D’estate il re Diogene andrà a rotolarsi sulla sabbia rovente, d’inverno sulla neve, solo per poter sottoporre se stesso a esercizi di resistenza sempre più esaustivi, più duri e più completi. Monarchia reale, dunque, ma anche misconosciuta, nascosta sotto la spoliazione e la derisione. Terza caratteristica: è una monarchia della dedizione. Regalità della dedizione, ma di una dedizione ben diversa da quella sorta di straripamento o di trasformazione della sovranità su se stessi in benefici destinati agli altri, che si era potuto osservare in Seneca, ad esempio, per il quale era chiaro che la sovranità su di sé poteva visibilmente convertirsi in un valore benefico per gli altri.

La dedizione del re cinico, questo re reale e derisorio, è caratterizzata da tre aspetti. Per prima cosa, la dedizione singolare di questo re di miseria è una missione che gli è stata affidata, un compito che gli è stato imposto. La natura che lo ha fatto re lo ha anche incaricato di occuparsi degli altri. Occuparsi del prossimo significa non solo impartire, attraverso i propri discorsi e il proprio esempio, le lezioni che potranno orientare gli altri nei loro comportamenti; significa anche prendersi realmente cura di loro, andare a cercarli proprio dove sono, sacrificare se stessi e la propria vita per potersi occupare di loro. Sarà possibile occuparsi del prossimo non godendo di sé, ma piuttosto rinunciando in un certo modo a se stessi. Missione dura, missione che entro certi limiti potrebbe essere definita sacrificale, se i cinici non sostenessero, nel contempo, che in questo sacrificio di sé il filosofo trova effettivamente la gioia e la pienezza della propria esistenza.

In secondo luogo, quella che gli è stata così affidata non è una missione da legislatore e nemmeno da uomo di governo. È

una relazione di cura, una relazione medica. Il cinico curerà la gente, mettendo a disposizione medicinali con i quali tutti potranno garantirsi la propria guarigione e la propria felicità. Egli è lo strumento della felicità altrui. È così che si muove ad esempio Cratete, uno dei primi discepoli di Diogene – una figura storico-mitica –, descritto da Apuleio come colui che va di casa in casa, bussando alla porta e fornendo consigli a tutti coloro che ne hanno bisogno, in modo che possano guarire.<sup>17</sup> C'è, per così dire, un interventismo medico nella missione del cinico, che lo contrappone del tutto a quella sorta di eccesso attraverso il quale il saggio-filosofo – è il caso di Seneca – si limitava a offrire agli altri l'esempio della sua vita felice: li aiutava solo con i suoi consigli, con i suoi esempi, con i suoi scritti. Quello dei cinici è allora un interventismo fisico e sociale.

Infine, in terzo luogo, la missione cinica assume la forma di una lotta. Ha un carattere polemico, bellicoso. C'è durezza nei medicinali proposti dai cinici. Si può affermare che il cinico è una sorta di benefattore, ma si tratta di un benefattore essenzialmente, fondamentalmente, costantemente aggressivo, il cui strumento principale, beninteso, è la famosa diatriba. Abbiamo, al proposito, un certo numero di testi, di esempi, di descrizioni. Il cinico si alza nel bel mezzo di un'assemblea: a teatro, in un raduno politico, in una festa, o anche, più semplicemente, all'angolo di una strada o al mercato. Si alza, prende la parola e attacca. Attacca i suoi nemici, cioè i vizi che affliggono gli uomini, colpendo in particolare i suoi interlocutori ma anche, in generale, il genere umano.

Il cinico, come vedete, si rende utile in modo ben diverso rispetto a chi mette a disposizione degli altri i suoi consigli o l'esempio della sua vita. È utile perché si batte, perché morde, perché attacca. I cinici si attribuivano molto spesso tali caratteristiche, applicando a se stessi questo tipo di descrizione della loro missione intesa come una lotta: si paragonavano così a quei rivali che nei giochi e nei tornei cercano di prevalere sugli altri – ed è qui che definivano se stessi come atleti –, o anche ai soldati di un esercito, che devono montare la guardia oppure affrontare i nemici in un corpo a corpo.

Anche qui, certamente, i cinici non sono i soli a utilizzare

questo riferimento atletico o militare per definire la vera filosofia. Come sapete, sarebbe molto facile trovare tutta una serie di paragoni e di metafore dello stesso genere nella filosofia antica, almeno a partire dalla tradizione socratica. Ricordatevi di Socrate soldato, in grado di sopportare meglio di chiunque altro il dolore, la fatica e la durezza della vita militare, al punto da suscitare l'ammirazione di Lachete. Socrate stesso si definisce come un atleta (*athlētēs*).

Sembra appunto di ritrovare, nei cinici, questi temi abbastanza tradizionali del combattimento, militare o atletico. Ma con qualche mutamento. In Socrate e negli stoici questa lotta atletica o militare, che richiedeva un esercizio perpetuo per poter affrontare tutte le sfortune dell'esistenza, aveva per nemici essenzialmente i desideri, gli appetiti e le passioni di chi la affrontava. Si trattava, almeno per ognuno di coloro che accettavano di affrontarla, di assicurare la vittoria della ragione sui propri appetiti o dell'anima sul proprio corpo. Il combattimento militare o atletico dei cinici è anch'esso la lotta dell'individuo contro i suoi desideri, i suoi appetiti e le sue passioni. In questo senso, è quella che potrebbe essere definita una battaglia spirituale. Ma è anche una lotta contro consuetudini, convenzioni, istituzioni, leggi: contro tutto un certo stato dell'umanità. È una lotta contro i vizi. Non solo contro i vizi individuali, ma contro i vizi che affliggono tutto il genere umano; sono i vizi propri degli uomini, che prendono forma e poggiano su molti aspetti (o che stanno alla radice di tali aspetti): abitudini, modi di fare, leggi, organizzazioni politiche o convenzioni sociali. La lotta cinica non è quindi soltanto il combattimento militare o atletico attraverso il quale l'individuo rafforzerà la padronanza di se stesso e arrecherà perciò benefici agli altri. Essa è un combattimento, un'aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all'umanità in generale, all'umanità nella sua vita reale, con la prospettiva o l'obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *ēthos*), ma cambiarla, al tempo stesso e perciò stesso, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere.

Il cinico è un combattente la cui lotta per gli altri e contro i nemici assume la forma della resistenza, della spoliazione, della prova perpetua di sé su se stesso, ma anche della lotta

nell'umanità, in rapporto all'umanità, per l'intera umanità. Il cinico è un re di miseria, un re di resistenza, un re di dedizione. Ma è un re che combatte: per sé e al tempo stesso per gli altri.

È qui, in questa rappresentazione del combattimento cinico, che si incontra la figura di Eracle. Il grande modello del re cinico, questo re di lotta e di miseria, è Eracle, figlio di Zeus: si ritrova il tema per cui il saggio discende direttamente da Zeus ed è forgiato con le sue stesse mani. Nell'aneddoto famoso – il racconto di Prodicò riferito da Senofonte – Eracle sceglie una vita di esercizio e di resistenza, al posto di una vita facile, licenziosa e voluttuosa.<sup>18</sup> All'incrocio delle due strade, è la strada dura e ardua quella che Eracle sceglie all'inizio della sua vita. Eracle è un uomo cui è stata affidata una missione. È al servizio di Euristeo e fa tutto ciò che gli viene detto di fare. E per finire, in questo servizio, in questa missione che gli è stata affidata da Euristeo, non porta avanti una lotta contro i suoi vizi (non ne ha), né contro i suoi mali (non ha neppure questi). Egli combatte i vizi del mondo e i mali degli uomini. Deve ripulire il mondo e sobbarcarsi in qualche modo questa bruttezza e questa infamia dell'umanità.

Questo riferimento a Eracle, nella pratica e nel discorso cinici, è una costante. Potreste trovarne un esempio particolarmente dettagliato sempre in Dione Crisostomo, questa volta alla fine dell'ottavo Discorso, dedicato alla virtù.<sup>19</sup> In questo discorso Dione Crisostomo dà spazio alla storia di Eracle e lo fa apparire come l'eroe cinico per eccellenza. Anche in questo caso possiamo sottolineare alcuni aspetti del testo, poiché sono abbastanza interessanti per chi voglia cogliere, nei cinici, il già citato capovolgimento della vita sovrana. All'inizio Dione Crisostomo contrappone Eracle agli altri eroi, agli altri atleti famosi nella mitologia, per la loro bellezza, la loro ricchezza o la loro potenza. Eracle non è come Zete, uno degli Argonauti.<sup>20</sup> Non è come Peleo, il padre di Achille. Non è nemmeno come Giasone<sup>21</sup> e Cinira.<sup>22</sup> Non è come Pelope dalla spalla d'avorio.<sup>23</sup> Al contrario, ben lungi dall'essere come uno di questi eroi straordinari, riconosciuti da tutti e coronati dal successo nelle loro imprese, Eracle, come afferma Dione Crisostomo, è sempre rappresentato da tutti come sofferente (*ponounta*) e come combattente



(*agōnizomenon*).<sup>24</sup> Di conseguenza, è un personaggio per cui non si può non nutrire compassione. È il più penoso, il più miserabile degli uomini (*anthrōpōn athliōtaton*). *Athlios* è un termine che richiama *athlētēs*<sup>25</sup> (ma non so quanto sia fondato etimologicamente ciò che sto per dire). *L'athlētēs* è l'atleta. *Athlios* è il miserabile. Il tema dell'atleta miserabile (*athlētēs athlios*) percorre tutto questo passaggio di Dione Crisostomo. Atleta miserabile, lottatore che suscita compassione per la durezza del suo destino: ecco ciò che caratterizza Eracle, in contrapposizione con tutti i grandi eroi in qualche modo positivi, visibili e splendenti della leggenda. Solo dopo la sua morte Eracle apparirà per ciò che è: verrà infine riconosciuto e la sua regalità miserabile diventerà regalità splendente. Verrà riconosciuto, salutato, onorato, deificato dopo la morte, e gli si darà in sposa Ebe.<sup>26</sup>

Dione Crisostomo sviluppa questa contrapposizione tra Eracle e gli altri eroi, gli altri atleti, presentando un ritratto fisico in cui Eracle figura come un vero eroe di resistenza. Fisicamente, Eracle è un uomo prestante quanto un leone. Ha l'occhio acuto, l'orecchio fino, è del tutto indifferente all'eccesso di calore o alla morsa del freddo. Non dorme mai in un letto, ma sempre sulla nuda terra. Non ha bisogno di coperte, e per finire ha la pelle sudicia.<sup>27</sup> Questo eroe è proprio il mendicante di cui abbiamo presentato un ritratto la volta scorsa. Questo re nascosto, miserabile, mendicante, compirà le varie imprese note come fatiche di Eracle. Dione Crisostomo elenca queste diverse fatiche. Attribuisce a ciascuna di loro un significato simbolico, seguendo un'interpretazione che era d'altronde molto comune nell'antichità. Diomede il Tracio – che Eracle vince in un combattimento, colpendolo con la sua mazza come si colpisce una vecchia giara – era il sovrano ingiusto, tirannico, che sedeva su un trono d'oro e uccideva tutti gli stranieri che attraversavano il suo territorio. Sovrano ingiusto, quindi, e incapace di riconoscere l'universalità del genere umano. Eracle si opporrà a questa aberrazione politica e ucciderà Diomede.<sup>28</sup> Gerione rappresenta la ricchezza ed Eracle gli ruberà le giovenche.<sup>29</sup> Le Amazzoni rappresentano certamente l'impudicizia e la voluttà fisica. Prometeo, che egli libera – l'interpretazione è interessante –, è rappresentato da Dione Crisostomo come un sofista. Ecco un tema che

caratterizza abbastanza bene i cinici. Prometeo, per i cinici, era effettivamente una figura negativa, perché, dando agli uomini l'invenzione del fuoco e iniziandoli alla tecnica e al saper fare, li aveva distolti dal rapporto con la loro animalità primitiva, dal rapporto con la natura che era stata la loro guida fin dal principio. Prometeo ha separato l'uomo dalla sua naturalità primitiva e lo ha perciò condannato a tutti i mali che poi lo affliggeranno. Prometeo, dunque, è davvero il sofista. Dicendo che Eracle libera Prometeo, non si intende dire che ha liberato questo sofista perché possa continuare tutte le sue azioni malvagie, esercitando la sua cattiva influenza sull'umanità. Dicendo che Eracle ha liberato Prometeo, si intende dire che lo ha liberato dalle sue opinioni (dall'opinione lusinghiera che aveva di se stesso e da tutte le sue convinzioni riguardo al sapere, alle tecniche, all'insegnamento).<sup>30</sup> Liberazione di Prometeo, ovvero: restituzione di Prometeo e dell'umanità alla loro naturalità primitiva.

Dione Crisostomo mette quindi in bocca a Diogene questo elogio di Eracle. Dione conclude affermando che questo elogio suscita l'entusiasmo dell'uditorio e che in mezzo a tale entusiasmo Diogene è rimasto in silenzio, sedendosi per terra e commettendo un certo atto indecente. La stessa folla che gli era stata propizia ascoltando il suo discorso in favore di Eracle, vedendolo compiere questo atto indecente si adira con lui e lo dichiara pazzo. I sofisti che stavano attorno a Diogene, dopo averlo ascoltato, ricominciano a fare chiasso, come le rane quando non vedono più il serpente d'acqua.<sup>31</sup> L'episodio è abbastanza interessante: la monarchia anti-regale dei cinici entra in gioco, viene messa in scena. Diogene ha suscitato l'entusiasmo di tutti. Ecco che tutti sono pronti a seguirlo. Subito dopo compie l'atto indecente. Si siede per terra (in contrapposizione con l'atteggiamento regale del sovrano che siede sul trono) e commette il suo atto indecente (regressione all'animalità primitiva che costituisce la vera forma della monarchia: la monarchia come la si dovrebbe intendere, la monarchia che non viene riconosciuta). Ed è a questo punto che, di nuovo, questo re di miseria si nasconde. Sparisce come il serpente d'acqua che lascia le rane al loro chiasso. I sofisti ricominciano a tenere i loro discorsi, Diogene sparisce, la vera monarchia si nasconde di nuovo. Re anti-re, re dissimulato, re

delle ombre, re miserabile e derisorio. Tale drammatizzazione della sovranità in questa monarchia di derisione è caratteristica dei cinici. Ecco ciò che caratterizza quest'ultimo capovolgimento cinico: drammatizzazione di una vita sovrana, felice e benefica convertita in una vita di sovranità miserabile, fatta di prove, di faccia a faccia con se stessi, di lotta contro gli altri.

Di conseguenza, si potrebbe affermare quanto segue. Attraverso i diversi temi già evocati, abbiamo visto che i cinici avevano rovesciato l'idea della vita dissimulata drammatizzandola nella pratica della nudità e dell'impudicizia. Avevano rovesciato il tema della vita indipendente drammatizzandola nella forma della povertà. Avevano rovesciato il tema della vita diritta drammatizzandola nella forma dell'animalità. Ebbene, si può anche dire che essi rovesciano e invertono il tema della vita sovrana (vita tranquilla e benefica: tranquilla di per se stessa, che gioisce di se stessa ed è benefica per gli altri), drammatizzandola nella forma di quella che potrebbe essere definita la vita militante, la vita di combattimento e di lotta contro se stessi e per se stessi, contro gli altri e per gli altri.

So bene che utilizzando l'espressione "vita militante" faccio qui ricorso a un evidente anacronismo. Il termine stesso di militante - di militantismo, di militanza - non si potrebbe tradurlo, non avrebbe alcun equivalente nel vocabolario greco e latino. Ciò non toglie che, malgrado tutto, esso rinvii a un certo nocciolo tematico, abbastanza importante nella storia dell'etica. Vorrei dire questo. Anzitutto esiste un certo numero di concetti, di immagini e di termini che viene utilizzato dai cinici e che mi sembra ricoprire abbastanza bene ciò che poi diverrà il tema della vita militante nell'etica occidentale. Ricordatevi il modo in cui i cinici interpretavano il termine "cane", affibbiato a essi dagli altri e da loro stessi: l'idea del cane da guardia che attacca i nemici e li morde; l'idea del combattente-soldato o del combattente-atleta, che lotta contro i mali del mondo, l'idea del lottatore che è sempre sulla breccia, che non serba niente per sé, ma che sopporta la propria miseria per il bene più grande di tutti gli altri: in definitiva, tutto questo mi sembra abbastanza vicino al concetto molto più moderno di militantismo. Questa nozione di militantismo

ricopre, a me sembra, molte dimensioni della vita cinica, che trasforma la sovranità benefica del *bios philosophikos* in resistenza combattiva.

L'idea di una militanza filosofica non è certo appannaggio dei cinici: la si potrebbe ritrovare molto spesso nella filosofia antica, in particolare negli stoici. Però – ecco la seconda tesi che vorrei sostenere –, se è vero che la militanza cinica fa parte di tutto un insieme di pratiche di proselitismo, mi sembra che essa sia originale e si distingua da tutte le altre, nel senso che la militanza, il militantismo delle scuole, delle sette filosofiche dell'antichità, si sviluppava interamente, in sostanza, all'interno di un circuito chiuso. Si trattava, attraverso il potere del proselitismo o della propaganda, di guadagnare altri adepti, di guadagnare alla causa il maggior numero possibile di individui. Ma si esercitava la militanza filosofica sempre sotto forma di setta, di piccolo numero, di piccolo numero di privilegiati.

Mi sembra che nei cinici prevalga un'idea leggermente diversa: si tratterebbe di una militanza in qualche modo aperta, che si rivolge assolutamente a tutti; una militanza che non esige, per l'appunto, un'educazione (una *paideia*), ma che ricorre a un certo numero di mezzi violenti e drastici, non tanto per formare e per istruire le persone, quanto per scuoterle e convertirle: per convertirle bruscamente. È una militanza in ambiente aperto: essa pretende di affrontare non solo questo o quel vizio (o difetto, o opinione) di tale o talaltro individuo, ma anche, allo stesso modo, le convenzioni, le leggi, le istituzioni che, a loro volta, poggiano sulle scelte viziose, sulle mancanze, sulle debolezze, sulle opinioni generalmente condivise dagli uomini. Si tratta quindi di una militanza che pretende di cambiare il mondo, molto più che di una militanza che cerchi semplicemente di fornire ai suoi adepti i mezzi per realizzare una vita felice. Se si vuole parlare di militanza cinica, non bisogna dimenticare l'insieme di cui fa parte; non bisogna dimenticare che essa si avvicina a molte altre forme di proselitismo filosofico presenti nell'antichità. Ma bisogna anche riconoscere, all'interno di questo militantismo, una forma particolare: un militantismo aperto, universale, aggressivo; un militantismo nel mondo e contro il mondo. È ciò che costituisce, credo, la singolarità di questa sovranità cinica.

Una storia della filosofia, della morale e del pensiero che prendesse per filo conduttore le forme di vita, le arti dell'esistenza, le maniere di comportarsi, di gestirsi e i modi di essere, una tale storia sarebbe ovviamente portata a riconoscere una grande importanza al cinismo e al movimento cinico. In particolare, in questa idea della sovranità cinica come monarchia derisoria e militante si potrebbe scorgere, mi sembra, l'origine di due fatti importanti per la nostra cultura.

Per prima cosa, un avvenimento all'interno di quella che potrebbe essere chiamata la dimensione immaginaria o mitologica del nostro pensiero politico: la figura del re di derisione. Questo tema del rapporto tra monarchia e derisione sarebbe da analizzare. Penso che lo si potrebbe ritrovare in molte forme. Ad esempio, la coppia costituita dal re e dal suo folle: il folle a fianco del re, l'altra faccia del re, in un certo senso l'anti-re, la caricatura del re, che sta all'estremo opposto del re, e che, nel contempo, è il più vicino al re; è il suo confidente, il solo che può parlare con lui liberamente, che può utilizzare di fronte a lui la *parrësia*, che, più di lui, conosce la verità, e conosce d'altronde la verità del suo re. Il re e il suo folle: in un certo modo, il tema della monarchia di derisione viene qui trasformato.

Si potrebbe anche analizzare il tema del re nascosto, del re misconosciuto, che passa attraverso l'umanità, la percorre senza mai essere riconosciuto da nessuno, mentre è lui che detiene la forma più elevata di virtù e il vero potere. Si ritrova qui un tema la cui importanza all'interno del cristianesimo vi è ben nota. Entro certi limiti, il tema cristico del re nascosto ha mutuato una serie di elementi da questo tema del re cinico, del re di miseria. Lo stesso discorso vale anche per tutte le figure - che ricorrono così frequentemente - del re bandito, del re che è stato cacciato dalla sua terra e attraversa il mondo senza essere riconosciuto da nessuno. Re, santo, eroe o cavaliere, questo è un personaggio mascherato, la cui verità, il cui eroismo e il cui valore altamente benefico per gli uomini sono misconosciuti dall'umanità intera. Alla confluenza di tutti questi fattori, potreste ovviamente ritrovare la figura di re Lear. *Re Lear* rappresenta forse la più alta formulazione di questo tema del re di derisione, del re pazzo e del re nascosto. Dopotutto, *Re Lear* inizia con una storia di *parrësia*, con una

prova di franchezza: chi dirà la verità al re? E re Lear è proprio colui che non è stato in grado di riconoscere la verità là dove essa era. A partire da questo misconoscimento della verità, ecco che a sua volta egli viene misconosciuto. Misconosciuto come re, errerà per il mondo, accompagnato da persone che lo proteggeranno, che gli faranno del bene senza farsi riconoscere, fino a quel finale che comprende, insieme, la morte di sua figlia Cordelia, la sua stessa morte e il compimento della miseria: un compimento che però rappresenta, nel contempo, il trionfo e la restituzione della verità stessa. In questo immaginario politico, per così dire, della monarchia misconosciuta, credo che il cinismo abbia giocato un grande ruolo.

Penso anche - e qui le cose saranno forse più facili, ma dovranno egualmente essere analizzate da vicino - che il cinismo sia stato la matrice, il punto di partenza di una lunga serie di figure storiche, che possiamo incontrare all'interno dell'ascetismo cristiano: ascetismo che è stato, contemporaneamente, lotta spirituale dentro se stessi, contro i propri peccati e le proprie tentazioni, ma anche lotta per il mondo intero. L'asceta cristiano è colui che purga il mondo intero dai suoi demoni. Idea della sporcizia combattiva. E poi, certo, attraverso tutti i vari movimenti che hanno attraversato e accompagnato il cristianesimo lungo il corso della sua storia, ritrovereste anche quest'idea del sovrano nascosto, del sovrano di derisione, che lotta per l'umanità al fine di liberarla dai suoi mali e dai suoi vizi. Faccio riferimento allo sviluppo degli ordini mendicanti nel Medioevo: sono i movimenti che hanno preceduto e anche seguito la Riforma. All'interno di questi movimenti ricompare sempre il principio di un militantismo aperto: esso rappresenta la critica della vita reale e del comportamento degli uomini; esso porta avanti, attraverso la rinuncia e la spoliazione personale, una lotta che deve produrre il cambiamento del mondo intero. Davvero, dopotutto, il militantismo rivoluzionario del XIX secolo è anche questo: questa sorta di regalità, di monarchia nascosta sotto gli orpelli della miseria, in ogni caso sotto le pratiche della spoliazione e della rinuncia; questa monarchia che è lotta aggressiva, lotta perpetua e incessante affinché il mondo cambi. Molto brevemente, si può dire, entro queste coordinate,

che il cinismo non solo ha spinto il tema della vera vita fino a invertirlo\* nel tema della vita scandalosamente diversa, ma ha anche posto questa alterità della vita altra, non semplicemente come scelta di una vita differente, beata e sovrana, ma come pratica di una combattività al cui orizzonte si profila un mondo diverso.

Vedete così che il cinico, riprendendo i temi tradizionali della vera vita nella filosofia antica, traspone questi temi, li rovescia, rivendicando e affermando la necessità di una vita altra. E poi, attraverso l'immagine e la figura del re di miseria, egli traspone di nuovo questa idea della vita altra nel tema di una vita la cui alterità deve produrre il cambiamento del mondo. Una vita altra per un mondo altro.

Lo vedete bene, siamo molto lontani dalla maggior parte dei temi della vera vita nella cultura antica. Ma vi è qui il nocciolo di una forma di etica che è del tutto caratteristica del mondo cristiano e di quello moderno. Nella misura in cui questo movimento per cui il tema della vera vita è divenuto principio della vita altra e aspirazione a un mondo altro, il cinismo rappresenta la matrice, il germe, in ogni caso, di un'esperienza etica fondamentale per l'Occidente.

Adesso mi fermo. Nella seconda ora, se volete, malgrado la mia cattiva forma, voglio provare a commentare rapidamente un testo di Epitteto (il famoso capitolo 22 del libro III), dove si trova una descrizione molto precisa della missione cinica. E noi ritroveremo, in questo passaggio, i temi sviluppati da Epitteto.

\* M.F. inizia con le seguenti osservazioni: "Oggi voglio sforzarmi di tenere due ore di corso, ma non sono assolutamente sicuro di farcela, perché sono leggermente – ma anche non leggermente – influenzato. Quindi farò il possibile. Mi perdonerete se a un certo punto mi fermerò".

\* M.F.: rovesciarlo.

## Note

<sup>1</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, trad. fr. di H. Noblot e F. Préchac, Les Belles Lettres, Paris 1947, lettera 20, 1, p. 81 ["Se vai bene e ti giudichi degno di essere un giorno maestro di te stesso (*fias tuus*), me ne rallegro"].

<sup>2</sup> Ivi, lettera 62, 1, p. 94 ["La mia libertà, Lucilio, è piena e completa: ovunque sono, sono mio (*ibi meus sum*)"].

<sup>3</sup> Ivi, lettera 75, 18, p. 55 ["Ma, mi dirai, cos'è l'indipendenza totale? Non credere agli uomini, non credere agli dei; non desiderare niente di immorale,

niente di smodato; esercitare un potere assoluto su se stessi (*in se ipsum habere maximam potestatem*)”].

4 Sénèque, *De brevitate vitae*, v, 3, trad. fr. di A. Bourgery, Les Belles Lettres, Paris 1923, p. 53 [“Mai (il saggio) sarà semi-libero, ma la sua libertà sarà sempre integra e tutta d’un pezzo, egli vivrà affrancato, indipendente (*sui juris*), al di sopra di tutti gli altri”]; si può citare anche la lettera 75, 18: “Inestimabile chi arriva ad appartenersi (*suum fieri*)” (*Lettres à Lucilius*, cit. [1947], p. 55).

5 Ivi, lettera 42, 10, p. 5 [“Chi si possiede (*se habet*) non ha perduto niente; ma quanti sono coloro che hanno la fortuna di possedersi (*habere se*)?”].

6 Sénèque, *De brevitate vitae*, II, 4, cit., p. 49 [“Uno è al servizio di un tale, l’altro di un tal altro; le persone non si appartengono (*suus nemo est*)”].

7 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettera 23, 6, cit. [1947], p. 99 [“Sii felice della tua gioia (*de tuo gaude*)”].

8 Sénèque, *Consolation à Helvia*, v, 1, trad. fr. di R. Waltz, Les Belles Lettres, Paris 1923, p. 63 [“(Il saggio) si sforza incessantemente di non fare affidamento che su se stesso, di non cercare contentezza che in se stesso (*a se omne gaudium peteret*)”].

9 Sénèque, *Questions naturelles*, IV, 20, trad. fr. di P. Oltramare, Les Belles Lettres, Paris 1961, vol. II, p. 178 [“Benché siamo divisi dal mare, proverò spesso a renderti il servizio di utilizzare la violenza per condurti su una strada migliore”].

10 Dion Chrysostome, *Discours IV: Sur la royauté*, in *Les Cyniques grecs*, cit., pp. 202-225.

11 Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 32, p. 713.

12 Dion Chrysostome, *Sur la royauté*, § 11, in *Les Cyniques grecs*, cit., p. 204.

13 Ivi, § 8, p. 203.

14 Ivi, § 30, p. 207.

15 Ivi, §§ 55-56, p. 211.

16 Ivi, § 67, p. 213.

17 Apulée, *Florides*, XXII, 1-4, trad. fr. di V. Bétolaud, *Œuvres complètes*, vol. III, Garnier Frères, Paris 1836 [“Il celebre Cratete, discepolo di Diogene, fu onorato in Atene dai suoi contemporanei, come genio tutelare di ogni focolare. Nessuna casa gli è mai stata chiusa; un padre di famiglia non aveva segreti così intimi, cui Cratete non fosse ammesso e sempre a proposito; egli era il conciliatore e l’arbitro per eccellenza di tutte le contestazioni e i litigi tra parenti”]. Cratete viene definito da Diogene come l’“Apritore di porte”, perché entrava in tutte le case e vi dispensava i suoi ammonimenti”, Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro VI, § 86, p. 753 [cfr. un ritratto simile in Plutarco, *Moralia*, 632e].

18 Xénophon, *Mémorables*, libro II, 1, §§ 21-34, cit., pp. 320-323.

19 Dion Chrysostome, *Discours VIII: Diogène ou De la vertu*, in *Les Cyniques grecs*, cit., pp. 233-241.

20 Ivi, § 27, p. 239 (Zete, insieme a Calaide, è uno dei figli di Borea; entrambi presero parte alla spedizione degli Argonauti).

21 Giasone fu il capo degli Argonauti, condottiero della mitica spedizione partita alla conquista del Vello d’oro.

22 Figlio di Apollo e Pafo, Cinira è il primo re di Cipro, venuto dall’Asia. Amato da Afrodite, che gli concesse ricchezze considerevoli, visse fino a



centosessant'anni. La sua longevità e la sua fortuna divennero proverbiali.

<sup>23</sup> Dion Chrysostome, *Discours VIII: Diogène ou De la vertu*, cit., § 28. Figlio di Tantalo, Pelope fu tagliato a pezzi e servito come pasto destinato agli dei da suo padre, il quale voleva mettere alla prova l'onniscienza degli dei. Questi capirono immediatamente la differenza tra carne animale e carne umana, salvo Demetrio che divorò la spalla del giovane. Tantalo fu precipitato all'inferno a causa di questo gioco malvagio e suo figlio ricomposto, salvo per la spalla divorata che fu sostituita da un pezzo d'avorio.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> "Si prendeva a compassione il nostro Eracle mentre penava e lottava: lo si definiva il più disgraziato degli uomini e, d'altra parte, per questa ragione si designavano con la parola 'fatiche' i suoi lavori e le sue opere, come se una vita di fatica fosse una vita di lotta (e una vita miserabile)" (*ibid.*).

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Ivi, § 30, p. 239.

<sup>28</sup> Ivi, § 31, p. 239.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ivi, § 33, p. 240.

<sup>31</sup> "Così parlava Diogene, e la folla che lo circondava provava un piacere vivo all'udire le sue parole. Ma fermandosi a quest'ultima immagine di Eracle, pose fine al suo discorso, si accoccolò al suolo e fece qualcosa di volgare. La gente si mise quindi a burlarsi di lui, a trattarlo come un pazzo, e i sofisti ripresero il loro baccano, come le rane in uno stagno quando non si accorgono più della serpe acquaiola" (ivi, § 36, pp. 240-241).

Lezione del 21 marzo 1984

Seconda ora

*Lettura del libro di Epitteto sulla vita cinica (III, 22) - Gli elementi stoici del ritratto - La vita filosofica: dalla scelta ragionata alla vocazione divina - La pratica ascetica come verifica - Elementi etici della missione cinica: resistenza, vigilanza, ispezione - La responsabilità dell'umanità - Il governo del mondo.*

Cercherò rapidamente di leggere con voi il capitolo 22 del III libro delle *Diatriche* di Epitteto. Il testo è molto interessante nella misura in cui si tratta proprio della descrizione della missione cinica. Se si ammette, in conformità a ciò che vi dicevo poco fa, che il rovesciamento del tema della vita sovrana presso i cinici aveva portato all'affermazione, da una parte, che il cinico è un re e, dall'altra, che ha una dura missione da compiere, si troverà, sviluppato nelle pagine di Epitteto, il secondo aspetto (quello della missione), mentre Dione Crisostomo sottolinea di più il tema della monarchia cinica (Discorsi, dal quarto all'ottavo). Epitteto è dunque interessante per questa definizione della sovranità cinica in quanto missione.

È un testo complesso, però, e non lo si può prendere come l'espressione diretta da parte di un cinico del suo modo di vivere: Epitteto era uno stoico. Voi sapete - è una cosa complicata, difficile, non molto chiara - come vi fossero molti rapporti, molta prossimità e molti punti di contatto tra una certa forma di stoicismo e una certa forma di cinismo. Con Epitteto, abbiamo quindi una rappresentazione, da parte di uno stoico, della vita cinica in ciò che poteva avere di più facilmente accettabile, di più facilmente riconoscibile, di più essenziale e di più puro per uno stoico.

Epitteto eliminerà da questa rappresentazione della vita

cinica i tratti più chiassosi, più vistosi, più scandalosi. Farà piazza pulita del tema dell'impudicizia e dirà che il cinico non deve essere sporco, disgustoso: deve al contrario attrarre a sé la gente non certo con il lusso ma con la pulizia e la decenza. Eliminerà quindi un certo numero di aspetti dalla vita cinica. Aggiungerà, nel descriverla, alcuni elementi propriamente stoici: in particolare tutto ciò che concerne la pratica dell'esame delle rappresentazioni, la teoria della propensione, della repulsione, del desiderio e dell'avversione. Egli riprenderà tutte queste categorie stoiche all'interno della sua descrizione della vita cinica, in modo da restituirci una sorta di commistione, di mescolanza: la descrizione stoicizzante di un cinismo - ecco il punto sul quale vorrei soffermarmi - che viene qui presentato come pratica militante della vita filosofica. La vita filosofica, quindi, come militanza.

Come presenta Epitteto questa militanza cinica, questo coraggio di far valere, nella propria vita e nei riguardi degli altri, la verità di una filosofia? La prima cosa da sottolineare è che, parlando della pratica cinica, Epitteto non definisce esattamente una scelta di vita, ma una missione che si riceve. Questa differenza o questa inflessione (dalla scelta di vita alla missione ricevuta) mi sembra importante.

Assumendo come punto di riferimento lo stoicismo, si può dire che per gli stoici ogni uomo che vive in una città finisce per ottenere uno statuto, un patrimonio, eventualmente delle cariche e degli obblighi. E gli stoici consideravano disonorevole o in ogni caso moralmente condannabile sottrarsi a questi diversi compiti. Bisogna sposarsi, allevare i propri figli, se necessario esercitare le magistrature ecc. Si tratta di cariche che venivano ricevute e alle quali non era possibile sottrarsi.

Cosa rappresentava invece la filosofia in contrapposizione con queste cariche? La filosofia era precisamente una scelta: la scelta di una certa forma di esistenza che permetteva di esercitare in un certo modo queste funzioni, queste cariche, questo statuto. In rapporto a una sorta di missione sociale che veniva subita, la filosofia rappresentava una scelta. La vita cinica, come la presenta qui Epitteto, trasforma questa idea della filosofia come pura scelta in contrapposizione con le missioni o con le cariche ricevute. Epitteto non descrive il

*kynizein* (il fatto di essere cinico, di condurre una vita cinica) come una scelta fatta autonomamente. Al contrario: parlando degli individui che si accingono a condurre una vita cinica (indossando un mantello di stoffa grossolana e dormendo sulla nuda terra), dice che tutte queste scelte di esistenza, queste pratiche volontarie che ci si impone non possono costituire il vero *kynizein* (la vera pratica cinica).

Il discepolo che si vuole cinico, interlocutore di Epitteto in questo dialogo, afferma quanto segue: “Porto già un logoro mantello, e anche allora ne porterò uno; adesso dormo su un duro giaciglio, e anche allora dormirò così; prenderò, inoltre, una bisaccia e un bastone, e comincerò ad andare in giro a interrogare e a insultare quelli che incontro”.<sup>1</sup> Questo discepolo, quindi, ritiene o crede che essere cinici sia fare questa scelta, questa scelta del vestiario, questa scelta dell’andatura, questa scelta del modo di vivere. Al che Epitteto replica: “Se è così che ti rappresenti la faccenda, allontanatene, non avvicinartici, perché non ti riguarda”.<sup>2</sup> Epitteto vuole dire, credo, che tutta questa esteriorità della vita cinica – questo mantello grossolano, questa miserabile bisaccia, questo bastone – è fatta di orpelli che non definiscono i caratteri essenziali della vita cinica propriamente detta. Ma c’è un’altra ragione. Non è solo perché si tratta di orpelli materiali che non riguardano il rapporto con se stessi, ma anche perché, seguendo questa strada, l’individuo si erge lui stesso a cinico. Egli si autocostruisce come cinico ed è proprio ciò che non si deve fare. Per Epitteto, colui che, indipendentemente dagli dei (*dikha theous*), “intraprende una tale impresa [...], è esposto alla collera di Dio, e non vuole altro che subire pubblicamente l’ignominia”.<sup>3</sup>

Di conseguenza, l’adozione della vita cinica non deve essere la scelta di sé a vantaggio di se stessi, cioè la scelta che si fa per se stessi a partire da una propria decisione; tale adozione non può imporsi *dikha theous* (indipendentemente dagli dei). Epitteto trova per questo momento un paragone, dicendo: immagina che qualcuno entri in una casa ben ordinata. Una volta entrato, si dichiara amministratore di questa casa e comincia a esercitare le funzioni dell’amministratore, senza sapere nulla della casa e dell’ordine che regna al suo interno. Subito – è chiaro – si creerebbe il più grande disordine. E il

padrone della casa, vedendo il disordine così creato, non ci penserebbe due volte a cacciare l'impostore.<sup>4</sup> Bene, la stessa cosa accade all'ordine della vita cinica. La vita cinica è una vita per la quale si deve essere designati da Dio, così come il vero amministratore, che farà regnare l'ordine che ci vuole in una casa, è colui che sarà stato designato dal padrone di casa. Non ci si autoproclama amministratore di una casa. Non ci si autoproclama cinico.

Epitteto fa a questo riguardo una prosopopea di Dio, attribuendogli il discorso che segue. Dio si rivolge al sole e gli dice: "Tu sei il sole [...]. Orsù, fa' il tuo giro e, in tal modo, metti in movimento le cose, dalle più grandi alle più piccole".<sup>5</sup> Poi, girandosi verso un animale, gli dice: "Tu sei un toro, vieni avanti e combatti; questo, infatti, ti spetta, ti si addice e ne sei capace".<sup>6</sup> Infine, rivolgendosi a un uomo, gli dice: "Tu puoi guidare l'esercito contro Ilio: sii Agamennone. Tu puoi combattere a duello con Ettore: sii Achille".<sup>7</sup> È un paragone chiaro: Dio sceglie certi individui tra gli umani per affidare loro una certa missione così come ha assegnato a ogni cosa una posizione nel mondo e il ruolo che in esso dovrà svolgere. Qui, d'altronde, tale missione è rappresentata metaforicamente da questi diversi elementi: il filosofo è come il sole che illumina il mondo e mette in movimento tutte le cose, le grandi e le piccole; il filosofo è come il toro, che si fa avanti e combatte (militanza); il filosofo è anche colui che sa comandare gli uomini, così come Agamennone ha comandato i suoi soldati contro Ilio; il filosofo, infine, è capace di sostenere i combattimenti più duri contro i difetti e i vizi, così come Achille è stato capace di combattere Ettore. Ebbene: il sole, il toro, Agamennone e Achille sono stati designati da Dio per esercitare la loro funzione e il loro ruolo. Allo stesso modo, il filosofo cinico è ovviamente designato e non deve autodesignarsi.

Su questo punto, allora, occorre stabilire, io credo, la seguente distinzione. Epitteto non dice affatto che solo chi ha ricevuto la missione da Dio può esercitare la pratica della vita filosofica. Per lui la filosofia, la maniera filosofica di vivere a prescindere dal proprio ruolo – magistrato o coniuge, povero o ricco –, deve essere solo l'effetto di una scelta. Nell'ambito della vita filosofica vi è però una certa funzione particolare, di

punta, di combattimento e anche di servizio per l'umanità. Il cinismo consiste precisamente in questa funzione. La missione filosofica di certuni si colloca all'interno di questo dominio generale della filosofia fondata sulla scelta. Tale missione filosofica può essere attribuita solo da Dio e nessuno può autocostruirsi, in qualche modo, come professionista della filosofia se non ha ricevuto questa missione. Optare per la vita filosofica piuttosto che per la vita non filosofica è una questione di scelta e di libertà. Atteggiarsi a cinico e darsi questo compito - che consiste nel rivolgersi al genere umano per combattere con lui, per lui ed eventualmente contro di lui per il cambiamento stesso del mondo - è una missione che si può ricevere da Dio e solamente da lui. Bisogna attenderla. Non si deve affidarla a se stessi autonomamente.

In un certo senso si ritrova qui, come vedete, il tema socratico della missione divina. Anche a Socrate era stata assegnata una missione. E nell'*Apologia di Socrate* - ricordatelo - quale effetto aveva e quali conseguenze implicava il fatto che Socrate fosse legato a questa missione? Nell'*Apologia*, Socrate diceva di avere una missione da compiere e concludeva che non se ne poteva disfare poiché gli era stata assegnata. Quale che fosse stata l'ostilità incontrata da questa missione - a dispetto del fatto che grazie a essa aveva subito non solo la collera dei cittadini, ma anche un processo, e non solo un processo, ma anche la morte -, ebbene, nonostante tutto questo, poiché tale missione l'aveva ricevuta, egli l'avrebbe garantita e ne avrebbe portato a termine gli obiettivi fino alla fine. La missione lo legava personalmente a un certo compito.

In questo testo di Epitteto, la missione filosofica assume un senso parzialmente diverso. Attraverso la missione, il cinico è senz'altro impegnato a un obbligo con se stesso, ma l'idea di missione ha essenzialmente l'effetto di allontanare dalla professione del cinico tutti coloro che non ne hanno diritto e tutti coloro che non sono stati designati per questa stessa missione. La missione divina costringe Socrate a essere filosofo, a dispetto dei pericoli. La designazione divina, secondo Epitteto, esclude dalla missione filosofica - da questa impresa filosofica - tutti coloro che non ne hanno diritto, tutti coloro che non ne sono capaci e tutti i falsi filosofi. Mi sembra

quindi che le due nozioni di missione non abbiano esattamente lo stesso effetto, anche se in realtà la missione cinica fa eco al tema socratico della missione filosofica ricevuta dal dio.

La missione di essere cinico, quindi, la si riceve. Tutti, lo ripeto, devono poter essere capaci di scegliere la vita filosofica. Alcuni, invece, sono dei missionari della filosofia, fanno professione di filosofia. Nella traduzione di Budé, il titolo dato al capitolo – titolo aggiunto in seguito, non essendo né di Epitteto né di Arriano – è: “Della professione di cinico”<sup>8</sup> (in greco: *peri kynismou*, attorno al cinismo). È una traduzione che si può riprendere, dando ovviamente a “professione” i due significati del termine. È la filosofia come mestiere al quale ci si dedicherà interamente. È anche una professione in questo senso: è cioè un atteggiamento attraverso il quale la filosofia in cui si crede viene manifestata a tutti; si crede in questa filosofia e ci si identifica effettivamente nel ruolo filosofico che ci è stato assegnato. Perciò parleremo proprio della professione filosofica.

Un sacco di cose si potrebbero dire sull'emergenza, più o meno in quest'epoca (nel II secolo), di una concezione in qualche modo professionale delle attività. Troverete in Marco Aurelio alcune considerazioni sull'esercizio del potere imperiale come professione o quasi come mestiere.<sup>9</sup> Alcuni di coloro che hanno optato per la scelta filosofica sono stati investiti di una missione da filosofo professionista. Quali elementi ci permettono di riconoscere la presenza di tale missione? Vi sono dei segni, come dopotutto vi saranno nel cristianesimo i segni della grazia o della vocazione divina? Di fatto, per Epitteto non esiste un marchio preliminare che permette a ciascuno di riconoscersi come individuo investito di una missione filosofica. Ci si può riconoscere come soggetti investiti di una missione filosofica solo a condizione di essersi messi personalmente alla prova. È questo il ruolo importante che Epitteto fa giocare alla conoscenza di sé. Chi vuole diventare cinico non deve cercare dei segni esteriori con i quali Dio lo avrebbe designato. Deve fare un'altra cosa: “Decidi sulla cosa con molta cura, conosci te stesso, interroga la divinità, non intraprendere l'impresa senza Dio”.<sup>10</sup> Poco prima aveva detto: “Vedi come devi accingerti a un'impresa così importante? Innanzitutto, prendi in mano uno specchio,

osserva le tue spalle, sappi che fianchi e che cosce hai”.<sup>11</sup> Con queste parole, che rimandano esplicitamente all’atleta e al combattimento, cosa si vuol dire? Si riconoscerà che si è fatti per il mestiere del cinico e che si è stati investiti di questa missione se ci si addestra alla vita cinica e se si può effettivamente riconoscere – rispetto a tale vita, rispetto all’esercizio di tale vita – che si è capaci di portarla a compimento. Non autoproclamazione, ma prova di sé su se stessi, riconoscimento di ciò che si è e di ciò che si è in grado di fare quando si tenta di vivere cinicamente. Come si dispiega questa serie di prove e di esperienze che devono essere fatte su se stessi per riconoscersi come cinici? È molto semplice, e voi distinguerete qui di seguito una serie di elementi che abbiamo già incontrato: “Innanzitutto, per quel che ti riguarda più da vicino [dice Epitteto a colui che vuole intraprendere la vita cinica; M.F.] non devi più assomigliare per niente, nel tuo modo di agire, a quello che sei ora, non accusare più né Dio né uomo. Devi rimuovere completamente il desiderio e trasferire l’avversione ai soli oggetti che dipendono dalla scelta morale; non devi provare né ira né collera né invidia né pietà; nessuna donna deve apparirti bella, né una reputazione né alcun ragazzo né alcun dolce. Bisogna, infatti, che tu sappia questo, che gli altri uomini si ricoverano al riparo dei muri, delle case, del buio, quando fanno azioni del genere, e hanno tanti mezzi per celarle. Si tiene chiusa la porta”.<sup>12</sup> Quanto al cinico, cosa dovrà fare? Egli non deve voler nascondere nulla di ciò che lo riguarda; egli non ha – per nascondersi – che il suo *aidōs* (il suo pudore). “Ecco qual è la sua casa, la sua porta, i servi davanti alla camera, il buio.”<sup>13</sup>

È assolutamente chiaro che abbiamo a che fare proprio con l’ideale della vita non dissimulata, con l’aggiunta, in primo luogo, di questo mutamento, di questa inflessione propriamente stoica: il principio della vita dissimulata non è articolato direttamente sull’*anaideia* (l’impudicizia), ma al contrario sull’*aidōs* (il pudore). Ciò significa che la vita non dissimulata ci viene qui restituita da Epitteto nel suo significato tradizionale. Si tratta dunque di una vita non nascosta, perché chi trascorre un’esistenza filosofica accettando le regole del pudore non deve nascondersi e così tutti possono vedere ciò che fa. Voi riconoscete allora il



principio della vita non dissimulata, ma con questo movimento di abbandono dell'*anaideia*. In secondo luogo, come vedete, è questa la prima prova che consentirà a un individuo di ritenersi capace di essere cinico e di assumersi la missione di cui è investito: sarà o non sarà in grado di vivere nella non-dissimulazione?

La seconda prova consiste precisamente nel sapere se si è capaci di condurre una vita che non ha bisogno di nulla, una vita di indigenza e di povertà, vale a dire la vera vita, senza mescolanze e senza dipendenze. Epitteto descrive questa seconda prova della vita cinica un po' più avanti, quando dice che il cinico è colui che ha una materia da lavorare. Qual è questa materia? Così come il falegname deve lavorare il legno, allo stesso modo il cinico deve lavorare la propria anima. "Il misero corpo non mi riguarda [...]. L'esilio? E dove mi si può bandire? [...] Ovunque andrò, ci sarà il sole, la luna, le stelle, i sogni, i presagi e la compagnia degli Dei."<sup>14</sup> Abbiamo qui la seconda prova cinica: la prova di una vita di povertà e di erranza che niente può collegare o vincolare a una patria. È una vita sotto il sole, la luna, gli astri; è una vita in cui si parla con gli dei, si ascoltano i sogni e si intendono i presagi. Ma al di là di questo, è una vita senza legami, *adiaphoros*, indipendente: la stessa di cui abbiamo parlato la volta scorsa. Una vita di povertà e di miseria.

La terza prova della vita cinica è quella della vita diacritica (*diakritikos*), della vita che stabilisce le differenze. Si è in grado di vivere la vita del cane che abbaia, che sa distinguere gli amici dai nemici, che sa riconoscere quelli che sono favorevoli al suo padrone da quelli che gli sono ostili? Il cinico è colui che sa mostrare agli uomini quando sono completamente in errore e quando cercano la natura del bene e del male là dove non si trova. Secondo Epitteto, il cinico deve essere un esploratore (*kataskopos*) e deve riconoscersi in questo suo modo di essere: un esploratore che indica agli uomini ciò che li favorisce e ciò che li danneggia.<sup>15</sup> È esattamente questa la funzione diacritica, che consiste nel distinguere ciò che è favorevole da ciò che è ostile, gli amici dai nemici.

Come vedete, i tre aspetti della vita cinica che vi avevo illustrato la volta scorsa si ritrovano molto chiaramente in

questo testo. Essi rappresentano, al tempo stesso, la manifestazione della vita cinica, la maniera di gestirla e insieme il modo di fornire a se stessi la prova che si è capaci di gestirla. Essi sono contemporaneamente l'espressione e la prova, la misura e l'affermazione della vita cinica.

Non bisogna quindi cercare dei segni esteriori della missione cinica. La missione cinica verrà riconosciuta solo nella pratica dell'*askēsis*. L'ascesi, l'esercizio, la pratica stessa di quella capacità di resistenza che consente di vivere nella non-dissimulazione, nella non-dipendenza, nella diacritica tra ciò che è buono e ciò che è cattivo: tali aspetti rappresenteranno, di per sé, il segno stesso della missione cinica. Non si è chiamati al cinismo come Socrate ha potuto esserlo per opera del dio di Delfi che gli ha fatto cenno, né - come sarà per gli apostoli - grazie al dono delle lingue che essi hanno ricevuto. Il cinico si riconosce da sé ed è solo con se stesso, in qualche modo, quando si riconosce nella prova che fa della vita cinica concepita nella sua verità: una vita non dissimulata, senza dipendenze, che rifà e disfa la divisione tra bene e male.

Ora, in cosa consiste il cinismo una volta che lo si è considerato una missione, una missione riconoscibile dal fatto che si è in grado di portarla a compimento attraverso questa perpetua messa alla prova di se stessi? Ecco il terzo punto, il terzo tempo di riflessione che incontriamo in questo testo. In cosa consiste la missione cinica così come viene illustrata da Epitteto? Proprio alla fine del testo vi è un passaggio davvero importante, secondo me decisivo. Concludendo il suo colloquio con il candidato cinico, Epitteto gli ricorda quanto sia difficile il compito che dovrà realizzare: con quali precauzioni dovrà quindi affrontarlo e con quale cura gli converrà prepararsi. Per caratterizzare questo compito, Epitteto ricorre a una citazione di Omero. Nell'*Iliade* (libro VI, verso 492), poco prima del suo combattimento contro Achille, Ettore dice ad Andromaca (in realtà non so se si tratta del combattimento contro Achille, in quel momento, ma in definitiva poco importa): ritorna a casa, va' a tessere la tua tela, "la guerra sarà un'incombenza degli uomini / di tutti e specialmente mia". La missione cinica è allora una missione di combattimento. Ci sono le donne, gli "altri" che devono rientrare a casa, tessere la loro tela; e poi ci sono gli "alcuni", i soldati che dovranno battersi e portare a

termine la loro missione di guerra. Il cinico è un filosofo in guerra. È colui che porta avanti, per gli altri, la guerra filosofica.

Cosa comporta questa missione di guerra filosofica? In primo luogo comporta tutto ciò che sappiamo già: la durezza rispetto a se stessi, tutte le privazioni che il cinico impone a se stesso. Epitteto lo ricorda: il cinico non ha abiti né riparo né focolare, vive nella sporcizia, non possiede uno schiavo né una patria. Il cinico evocato da Epitteto dice di sé: “Non ho casa né patria né possedimenti né servi; dormo sulla nuda terra, non ho moglie né figli né pretorio, ma solo la terra, il cielo e un solo logoro mantello”.<sup>16</sup> Epitteto però non lo caratterizza soltanto attraverso questa semplice privazione. C'è di più: un di più nel quale si riconosce qualcosa che ricordavo la volta scorsa: l'accettazione delle violenze, dei colpi, delle ingiustizie che gli altri gli possono far subire. Era un tratto caratteristico del cinismo. I colpi, gli insulti, le umiliazioni sono per i cinici un esercizio e questo esercizio ha un valore di addestramento: un addestramento alla capacità di resistenza fisica e anche all'indifferenza nei confronti dell'opinione. Ed era pure, ricordatelo, un modo di operare un rovesciamento, di apparire più forti degli altri e di mostrare che si può prevalere su di loro. Mi riferisco alle scene in cui avevamo visto Diogene accettare un insulto o un colpo per poi ribaltare la situazione e apparire come colui che è più forte degli altri.

In Epitteto ritroviamo tutti questi temi dell'accettazione delle sofferenze e delle ingiustizie, che sono, lo ripeto, molto singolari nell'antichità: un'accettazione che ha un valore di prova e insieme di addestramento. Epitteto dice al paragrafo 53: Dio ti impegna nella vita cinica non perché ama vedere che tu ricevi dei colpi; lo fa perché “tu diventi grande”.<sup>17</sup> I colpi, quindi, fanno crescere. Mettono alla prova, allenano, perfezionano. Poco dopo, Epitteto dice ancora: quando si ricevono dei colpi, non bisogna rivolgersi a Cesare o al proconsole. Il cinico è persuaso che in tutte le sofferenze che deve sopportare, è Zeus che lo sta addestrando.<sup>18</sup> L'idea, come vedete, è quella che la sofferenza accettata dal cinico e l'umiliazione alla quale non si sottrae valgono come addestramento.

Ma dove porta questo addestramento? Porta certamente, da

un lato, a distinguere ciò che riguarda il corpo da ciò che riguarda l'anima. "Il cinico deve possedere una capacità di sopportazione così grande da sembrare agli occhi della gente insensibile e come una pietra; nessuno lo insulta, nessuno lo batte, nessuno gli fa violenza; il suo corpicciattolo lo ha abbandonato egli stesso a chi voglia servirsene come vuole."<sup>19</sup> Vi è tuttavia un aspetto ulteriore della capacità di resistenza del cinico, del valore di addestramento assunto dall'accettazione di queste umiliazioni, di questi insulti e di questi colpi; questo aspetto è importante e denota forse una certa vicinanza di Epitteto allo stoicismo, cioè una sorta di contaminazione tra il pensiero cinico e il pensiero stoico: si tratta del fatto che l'esercizio della sopportazione manifesta e rinforza il legame filantropico che può esistere tra i filosofi e l'intero genere umano. Alla sofferenza e all'ingiustizia che subisce da parte di qualcun altro, il cinico risponderà in modo del tutto asimmetrico, affermando di essere vincolato, proprio lui, da un legame di amicizia, o in ogni caso di filantropia, con gli stessi individui che gli fanno del male. Sopporterà la violenza e l'ingiustizia non soltanto per temprare la sua resistenza e per prepararsi a tutte le disgrazie che gli potranno capitare – ed è questa la forma classica –, ma per addestrarsi all'amicizia, all'affetto e al legame comunque intenso con l'intero genere umano. Nei paragrafi 54-55 si afferma: è una sorte molto piacevole quella riservata al cinico, "deve essere battuto come un asino e, pur essendo battuto, deve amare quelli che lo battono, come se fosse il padre e il fratello di tutti".<sup>20</sup>

Così, questo rapporto fatto di insulti, di umiliazioni, di violenze che si instaura tra il cinico e gli altri – un rapporto che serviva, come abbiamo visto nel caso di Diogene, a una sorta di riconquista della padronanza, di riconquista di un dominio ironico – appare qui, attraverso un'interessante inflessione nella storia dell'etica, come l'occasione di un rovesciamento: questo rapporto non viene rovesciato in termini di forza, di dominio e non approda a un'ulteriore forma di padronanza; il rovesciamento invece fa sì che l'insulto diventi l'occasione, per il cinico, di stabilire un rapporto di affetto con le stesse persone che gli fanno del male e, attraverso di loro, con l'umanità intera.

Se, così, il cinismo, in questa pratica della resistenza, tesse legami con l'umanità intera, in che modo l'attività del cinico e il suo compito di missionario potranno configurarsi, a questo punto, sullo sfondo di tale legame di amicizia con tutta l'umanità? Il cinico sarà - abbiamo incontrato questa parola poco fa - il *kataskopos* (l'esploratore)<sup>21</sup> o ancora l'*episkopos* (stavo per dire: il vescovo) del genere umano al quale si rivolge.<sup>22</sup> Per l'analisi di questa missione del cinico si deve fare riferimento, io credo, al lungo passaggio in cui Epitteto spiega perché il cinico non deve sposarsi. In effetti, secondo una tesi stoica, ogni uomo, salvo circostanze particolari che potevano impedirlo, doveva sposarsi, dato che il matrimonio appartiene davvero agli oneri dell'umanità. A nessuno - in quanto essere umano, in quanto individuo che ha una famiglia, in quanto cittadino, in quanto soprattutto membro del genere umano - è possibile sottrarsi a quest'obbligo generale. Ora, dice Epitteto in questo passaggio, se ogni uomo deve sposarsi (tesi stoica), il cinico, al contrario, non solamente può evitarlo, ma deve evitarlo. Perché non deve sposarsi? Perché se dovesse occuparsi della propria famiglia, ebbene, dovrebbe scaldare l'acqua per il bagno dei figli, procurare la lana alla moglie incinta, aiutare il proprio suocero e fornire mezzi di sostentamento a tutta la famiglia.<sup>23</sup> Ora, è chiaro che il cinico deve rimanere "libero da ogni distrazione". Deve essere "tutto occupato dal servizio di Dio [rinvio alla missione di cui ho appena parlato; M.F.], in grado di frequentare gli uomini, senza essere vincolato ai doveri privati".<sup>24</sup> E il cinico appare, a questo punto, come un uomo la cui miseria, la cui indigenza, la cui assenza di casa e di patria non sono nient'altro che la condizione per poter ben esercitare la missione positiva che gli è stata assegnata. A questo punto, lui che è libero da tutto e da ogni movimento, appare come una sorta di guardiano universale che veglia sul sonno dell'umanità. Guardiano universale, egli deve vegliare su tutti gli altri, su tutti coloro che sono sposati, su tutti coloro che hanno dei figli. Deve osservare coloro che trattano bene la propria moglie e coloro che la trattano male; deve vedere "chi litiga, quale casa è tranquilla, quale no". Deve essere qualcuno che, "come un medico, va in giro a tastare il polso della gente".<sup>25</sup>

Missionario universale del genere umano, egli veglia sugli

uomini qualunque cosa facciano e ovunque siano; bussa alle porte, entra, verifica ciò che accade, dice ciò che è bene e ciò che è male. La missione del cinico, vedete, è tutto questo e non è che il rovescio positivo del distacco che si esige da lui.

L'immagine del missionario, del medico di tutti, dell'esploratore che fornisce a tutti pareri e consigli – l'immagine del benefattore che spinge ciascuno a fare ciò che deve – è in qualche modo un'immagine nuova rispetto a quello che potremmo chiamare il proselitismo o il militantismo abituale e tradizionale nelle differenti sette filosofiche dell'antichità. Il cinico è un funzionario dell'umanità in generale: è un funzionario dell'universalità etica. E quest'uomo, a cui si chiede il distacco da tutti i legami particolari – ad esempio quello della famiglia, della patria, della responsabilità civica e politica –, se ne libera solo per poter realizzare il grande compito dell'universalità etica. L'universalità etica non è l'universalità politica di un gruppo (la città, lo stato o anche l'intero genere umano), ma l'universalità di tutti gli uomini. Legame individuale con gli individui, ma con tutti gli individui: ecco ciò che caratterizza, nella sua libertà ma anche nella sua forma obbligata, il legame del cinico con tutti gli altri uomini che costituiscono il genere umano.

Il cinico è quindi responsabile dell'umanità. Questo compito umile, rude, duro, che richiede tante rinunce, è al tempo stesso il più benefico e il più alto. Per prima cosa si tratta di un compito utile agli uomini, a tutti gli uomini. "Recano maggiori benefici agli uomini [domanda Epitteto; M.F.] quelli che introducono nella società, al loro posto, due o tre marmocchi dal brutto muso [vale a dire quelli che si sposano e fanno dei figli; M.F.] o quelli che vegliano (*hoi episkopountes*), per quanto è loro possibile, su tutti gli uomini, osservando che cosa fanno, come vivono, di che cosa si curano, che cosa trascurano in contrasto con il loro dovere?"<sup>26</sup> Ecco il riferimento al tema dell'*epimeleia*: una doppia *epimeleia*, che trasforma il filosofo (in questo caso il cinico) in colui che veglia sulle stesse cose su cui vegliano gli uomini. La sua cura, la sua *epimeleia*, consiste nel vegliare sulla cura degli uomini. Prendersi cura delle preoccupazioni degli uomini appare qui come il compito stesso del filosofo cinico. Questo compito, quindi, è utile a tutti gli uomini e vale più di tutte le attività private. Vale molto di più

vegliare sul mondo intero che fabbricare due o tre marmocchi dal brutto muso. Ma questo compito vale anche più di qualsiasi attività pubblica. Forse, dice Epitteto, il cinico non salirà sulla tribuna per parlare del reddito pubblico o della guerra o della pace nell'ambito della città.<sup>27</sup> Ma anche se non lo fa, in compenso si rivolgerà a tutti, che siano ateniesi, corinzi o romani. Non discuterà di imposte, di entrate, della pace e della guerra. Con tutti questi uomini, ateniesi, corinzi e romani, su che cosa discuterà? "Sulla felicità e sull'infelicità, sulla buona sorte e sulla cattiva sorte, sulla schiavitù e sulla libertà." Potrebbe mai esercitare un'autorità maggiore di questa? Non è forse questa (parlare a tutti gli uomini di felicità e infelicità, di buona e cattiva sorte, della schiavitù e della libertà) la vera attività politica, il vero *politeuesthai*?<sup>28</sup>

Ecco che ora il cinico appare, lui che è stato un re di miseria, un re nascosto e misconosciuto, come colui che esercita l'autentica funzione del *politeuesthai*, l'autentica funzione della *poli teia*, intesa nel vero senso del termine: quella *politeia* in cui non è solo questione di guerra e di pace, di imposte, di tasse e di redditi in una città, ma di felicità e di sventura, di libertà e di schiavitù per tutto il genere umano. E d'un tratto il cinico si ritrova associato al governo dell'universo. Questo *politeuesthai* non è più quello delle città né quello degli stati, ma quello del mondo intero. Epitteto ricorda la dura giornata del cinico che, attraverso tutte le spoliazioni, le privazioni e le sofferenze, l'ha portato a interrogare gli uomini e ad aiutarli nel luogo stesso in cui si trovano. Alla fine di questa dura giornata, che ben rappresenta la sua vita, ebbene, dice Epitteto, il cinico si può addormentare con il cuore puro, sapendo che "tutti i suoi pensieri sono i pensieri di un amico degli dei, di un servitore, di uno che partecipa al governo di Zeus".<sup>29</sup> Ecco quindi il cinico, nella sera della sua vita, restituito, al di là della sua monarchia nascosta, alla vera sovranità, che è quella esercitata dagli dei sull'intero genere umano. È questo il capovolgimento del tema della sovranità presso i cinici.\*

La prossima volta, che sarà l'ultima, tenterò di riprendere il tema della *parrësia* e di mostrarvi come, proprio attraverso il modo di essere dei cinici, i valori della *parrësia* si siano modificati e quali figure abbiano cominciato ad assumere nel

cristianesimo.

\* Il manoscritto presenta qui uno sviluppo che non verrà ripreso: “Fermiamoci un istante. Da un lato, sono consapevole di ciò che vi è o di ciò che vi sarebbe di esagerato nell’accreditare il cinismo come inventore della militanza filosofica. In primo luogo perché sembra proprio che esso abbia radicato la sua pratica in una tradizione che gli preesisteva. In secondo luogo, e soprattutto, perché una certa militanza è esistita in gradi e forme differenti nella maggior parte dei movimenti filosofici dell’antichità: scuola, insegnamento generale. La militanza cinica appartiene a tutto un insieme di pratiche di proselitismo. Ciò che però la rende singolare e la differenzia da tutte le altre è che non si svolge in un circuito chiuso ma in un ambiente aperto, che non esige un’educazione, una paideia. Utilizzerà mezzi violenti e drastici per scuotere gli individui. E infine essa pretende di combattere unicamente le convenzioni, le leggi, le istituzioni. È una militanza che ha la pretesa di cambiare il mondo. Ma quando si parla di militanza cinica, non bisogna dimenticare l’insieme di cui fa parte; non bisogna dimenticare la sua prossimità ad altre forme di proselitismo filosofico. Non bisogna nemmeno dimenticare che spesso gli stoici praticano una forma di attività, di propaganda che è molto simile. Quindi: ricollocare il cinismo all’interno di questa famiglia; ma riconoscere tuttavia in esso una forma di militantismo aperto, aggressivo: un militantismo nel mondo e contro il mondo. Ciò che rende storicamente importante questa attività cinica è anche la serie nella quale si inserisce: attivismo del cristianesimo che è allo stesso tempo lotta spirituale e lotta per il mondo; altri movimenti che hanno accompagnato il cristianesimo: ordini mendicanti, predicazione, movimenti che hanno preceduto o seguito la Riforma. In tutti questi movimenti si ritrova il principio di un militantismo aperto. Militantismo rivoluzionario del XIX secolo. La vera vita come una vita altra, come una vita di lotta, per un mondo cambiato”.

## Note

1 Épictète, *Entretiens*, libro III, cap. XXII, 10, trad. fr. di J. Souilhé e A. Jagu, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 71 [Epitteto, *Diatriba*, in *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, cit., pp. 693-695].

2 Ivi, III, XXII, 11, p. 71 [trad. it. cit., p. 695].

3 Ivi, III, XXII, 2, p. 70 [trad. it. cit., p. 693].

4 Ivi, III, XXII, 3-4, p. 70 [trad. it. cit., p. 693].

5 Ivi, III, XXII, 5-6, p. 70 [trad. it. cit., p. 693].

6 Ivi, III, XXII, 6, p. 70 [trad. it. cit., p. 693].

7 Ivi, III, XXII, 7-8, p. 70 [trad. it. cit., p. 693].

8 *Ibid.* [nella traduzione italiana il titolo diventa “Sul cinismo”].

9 Cfr. su questo punto *L’herméneutique du sujet*, cit., pp. 192-194 [trad. it. cit., pp. 176-180]. I testi di Marco Aurelio sono i *Pensieri*, VI, 30 e VIII, 5.

10 Épictète, *Entretiens*, cit. (1963), cap. III, libro XXII, 53, p. 78 [trad. it. cit., p. 705].

11 Ivi, III, XXII, 51, p. 77 [trad. it. cit., p. 705].

12 Ivi, III, XXII, 13-14, p. 71 [trad. it. cit., p. 695].



<sup>13</sup> Ivi, III, XXII, 15-16, p. 72 [trad. it. cit., p. 695].

<sup>14</sup> Ivi, III, XXII, 21-22, p. 72 [trad. it. cit., p. 697].

<sup>15</sup> Ivi, III, XXII, 24-25, p. 73 [trad. it. cit., p. 697: “In effetti, il cinico è realmente un esploratore (*kataskopos*) per gli uomini, perché rivela loro che cosa è favorevole e che cosa è ostile. Deve indagare con precisione, e poi andare ad annunciare la verità, senza lasciarsi sbigottire e impaurire”].

<sup>16</sup> Ivi, III, XXII, 47-48, p. 77 [trad. it. cit., p. 703].

<sup>17</sup> Ivi, III, XXII, 53, p. 78 [trad. it. cit., p. 705].

<sup>18</sup> Ivi, III, XXII, 56-57, p. 78 [trad. it. cit., pp. 705-707].

<sup>19</sup> Ivi, III, XXII, 100, p. 85 [trad. it. cit., p. 717].

<sup>20</sup> Ivi, III, XXII, 53, p. 78 [trad. it. cit., p. 705].

<sup>21</sup> Ivi, III, XXII, 24-25, p. 73 [trad. it. cit., p. 697].

<sup>22</sup> Ivi, III, XXII, 77, p. 81 [trad. it. cit., p. 711].

<sup>23</sup> Ivi, III, XXII, 68-71, p. 80 [trad. it. cit., p. 709].

<sup>24</sup> Ivi, III, XXII, 69, p. 80 [trad. it. cit., p. 709].

<sup>25</sup> Ivi, III, XXII, 73, p. 80 [trad. it. cit., p. 711].

<sup>26</sup> Ivi, III, XXII, 77, p. 81 [trad. it. cit., p. 711].

<sup>27</sup> Ivi, III, XXII, 84, p. 82 [trad. it. cit., p. 713].

<sup>28</sup> Ivi, III, XXII, 85, p. 82 [trad. it. cit., p. 713].

<sup>29</sup> Ivi, III, XXII, 95, p. 84 [trad. it. cit., pp. 715-717].

Lezione del 28 marzo 1984

Prima ora

*I due aspetti della vita cinica come vita sovrana: felicità e manifestazione di verità - L'atteggiamento cinico: conformità alla verità, conoscenza di sé e sorveglianza degli altri - La trasformazione di sé e del mondo - Passaggio all'ascetismo cristiano: permanenze - Differenze: l'altro mondo e il principio di obbedienza.*

Anzitutto qualche parola sulla *parrēsia* del cinico, seguita da alcune indicazioni sullo sviluppo del termine *parrēsia* presso gli autori cristiani dei primi secoli. Poi eventualmente, se ne avrò il tempo, tenterò di riposizionare quello che vi ho detto quest'anno e gli anni scorsi entro il quadro più generale che ho voluto fornire a queste analisi.

Prima, quindi, un ritorno al problema della *parrēsia* nella pratica e nella vita ciniche. Vi ricorderete del modo in cui la vita cinica definiva se stessa e si presentava come una vita regale, e addirittura la vita regale per eccellenza, interamente sovrana su di sé. Credo che questa sovranità che caratterizzava la vita cinica rappresentasse una duplice derisione della sovranità politica, della sovranità dei re della terra. In primo luogo, perché la sovranità cinica si affermava aggressivamente, con le modalità della critica e della polemica, come la sola vera monarchia. Nel faccia a faccia tra Diogene e Alessandro, ciò che era in gioco, alla fine, era sapere chi dei due fosse il vero re. E Diogene, senza dubbio, si affermava e si rivelava come il vero re rispetto ad Alessandro, che deteneva la propria monarchia, nel vero senso del termine, solo nella misura in cui partecipava, a sua volta, alla sovranità di questa saggezza.

D'altronde - ecco l'altro aspetto della derisione delle monarchie da parte dei cinici -, questa monarchia reale del

cinico rovesciava tutti i segni e tutti i caratteri delle monarchie politiche. Praticava la solitudine laddove i sovrani si circondavano della loro corte, dei loro soldati, dei loro alleati. Praticava la spoliazione laddove i monarchi della terra mostravano tutti i segni evidenti della ricchezza e del potere. Praticava la resistenza e gli esercizi ascetici laddove i monarchi della terra, al contrario, praticavano il godimento dei piaceri. Duplice derisione, quindi, della monarchia reale. Ma attraverso questa duplice derisione delle monarchie reali, politiche, il sovrano cinico ritrovava la vera monarchia, la monarchia universale, quella degli dei. Alla fine della sua giornata, ricordate, il cinico, nella purezza del suo cuore, si poteva infine addormentare sapendo bene che “tutti i suoi pensieri sono i pensieri di un amico degli dei, di un servitore, di uno che partecipa al governo di Zeus [*metekhōn tēs arkhēs tou Dios*: qualcuno che partecipa al governo, al potere di Zeus; M.F.]”.<sup>1</sup> Questo esercizio della sovranità cinica, sul quale mi ero soffermato la volta scorsa, ha due conseguenze, mi pare. Parlerò rapidamente della prima e mi soffermerò un po’ di più sulla seconda. Innanzitutto, la sovranità cinica fonda, per colui che la esercita, una modalità di vita felice. In secondo luogo, questa sovranità fonda una pratica della verità manifestata, della verità da manifestare.

La sovranità cinica stabilisce la possibilità di una vita felice nell’ambito di un rapporto di sé con se stessi sotto la forma dell’accettazione del proprio destino. Nello stesso passaggio che ricordavo poc’anzi, in cui lo si vede, al termine della giornata, prendere sonno con il cuore puro, riconoscendo di partecipare al governo degli dei, il cinico, dice Epitteto, può allora recitare il verso di Cleante: “Guidami, o Zeus, e anche tu, o Destino”.<sup>2</sup> Il cinico dice dunque di sì al proprio destino. Accetta di essere guidato da Zeus. In questa misura, tutte le cose volute da Zeus, tutte le prove a cui Zeus vorrà sottoporlo, tutte le asprezze della vita che gli accadrà di sopportare, ebbene, il cinico le accetterà. Le accetterà assumendole come cifra di felicità e di benessere. Anche se privato di tutto, potrà dire: “Nondimeno, che cosa mi manca? Non sono privo di dolori, non sono privo di paure, non sono libero? [...] Qualcuno di voi mi ha forse visto scuro in volto? [...] Chi, vedendomi, non crede di vedere il suo re e il suo padrone?”.<sup>3</sup> Come vedete, vi è

un ritorno al tema della regalità, della sovranità: quella sovranità che si manifesta nello scatto di gioia di colui che accetta il proprio destino e non conosce, di conseguenza, nessuna mancanza, nessun dispiacere e nessun timore. Tutto ciò che è durezza dell'esistenza, tutto ciò che è privazione e frustrazione si capovolge in un esercizio positivo della sovranità di sé su se stessi. Rispetto a questa felicità, tutte le agitazioni di una vita politicamente regale – quella dei re della terra che esercitano la loro sovranità politica – appaiono dunque nella loro negatività. Epitteto dice che Diogene aveva l'abitudine di "confrontare la sua felicità con quella del gran re".<sup>4</sup> O meglio, pensava che non vi fossero paragoni possibili tra la felicità di un grande re e la propria: "Dove, infatti, ci sono turbamenti, dolori, paure, desideri frustrati e avversioni contrariate, invidie e gelosie [in breve, ovunque regni ciò che caratterizza la vita stessa del re; M.F.], per quale strada può entrare la felicità?". Nessuna felicità per i re della terra. Felicità, al contrario, per colui che, come il cinico, accetta il proprio destino. È un primo aspetto.

L'altro aspetto di questa vita sovrana, su cui vorrei insistere maggiormente, è che, in quanto vita di felicità, essa è anche manifestazione della verità. Il cinico, dice Epitteto, è colui che ha il coraggio di dire il vero (*tharrein parrēsiazesthai*).<sup>5</sup> E al paragrafo 25 dice che il cinico ha il compito di annunciare la verità. È in qualche modo l'angelo della verità: l'angelo che dice, che annuncia la verità (*apaggellein talēthē*: annuncia le cose vere).<sup>6</sup>

Ebbene, in questo testo, del quale mi servo ancora una volta per definire questa figura ultima, questa figura-limite del cinico (fra poco capirete perché), si vede, nel modo in cui Epitteto definisce tale vita, tale pratica cinica, che la pratica della verità assume per lui differenti aspetti. La funzione di veridizione e la manifestazione della verità – nella vita cinica e attraverso la vita cinica – imboccano simultaneamente percorsi diversi. Nella vita cinica, vi sono diversi modi di dire la verità.

Prima via, primo percorso: il rapporto con la verità è un rapporto immediato: un rapporto di coerenza del comportamento, un rapporto di coerenza anche del corpo rispetto alla verità. Questa coerenza è un tema molto banale, molto noto. Lo abbiamo già incontrato. Era essenziale,

ricordate, nel *Lachete*, dove Socrate poteva conquistare la fiducia di uno come Lachete proprio a causa della coerenza, dell'armonia, dell'omofonia tra ciò che diceva e il modo in cui viveva.<sup>7</sup> Dobbiamo ritrovare nel cinico proprio questa omofonia, questa stessa coerenza. Epitteto spiega che il cinico, ad esempio, non è uno che dirà agli altri che non bisogna rubare quando lui stesso è intento a nascondere un dolce sotto il braccio e sotto il mantello.<sup>8</sup> Il cinico che dice che non bisogna rubare non ruba. Tutto ciò è facile e semplice, ma vi è anche l'idea che vi sia non solo un rapporto di coerenza del comportamento, ma anche di coerenza fisica, di coerenza in qualche modo corporea tra il cinico e la verità. Nel testo di Epitteto vi è qui un passaggio interessante, dato che gli servirà anche per criticare una certa forma di esagerazione della miseria cinica. Questa drammatizzazione della miseria cinica, di cui vi ho parlato, Epitteto la respinge per un certo numero di ragioni. La principale, su cui ritorneremo, è che egli limita – e in qualche modo regola – il ritratto che fa del cinico in funzione di un certo numero di principi che sono, molto semplicemente, principi stoici. In questo passaggio dice che i cinici dovranno evitare un eccesso di miseria, un eccesso di sporcizia, un eccesso di bruttura. Perché la verità deve attrarre, deve servire a convincere. La verità deve persuadere, mentre la sporcizia, la bruttura, la laidezza respingono. Nella spoliazione ma anche nella pulizia del proprio corpo, il cinico deve essere, in qualche modo, come la forma visibile di una verità che attrae. Il corpo è la scultura della verità, con tutti gli effetti positivi che questa scultura può produrre. Epitteto descrive così questa scultura della verità nel corpo e nel comportamento del cinico: “Egli, infatti, non solo mostrando ciò che concerne l'anima deve convincere i profani che si può essere uomo di perfetta virtù senza ciò cui essi danno valore”, ma “anche attraverso il suo fisico deve provare che la vita senza pretese, rustica e all'aria aperta non guasta neppure il corpo”.<sup>9</sup> È ciò che faceva Diogene: andava infatti “in giro risplendente di vigore, e il suo corpo stesso suscitava l'interesse della gente”.<sup>10</sup> Il cinico, dunque, è come la statua visibile della verità. Spogliato di tutti i suoi inutili ornamenti, di tutto ciò che sarebbe in qualche modo, per il corpo, l'equivalente della retorica, egli è però nel contempo florido e

in piena salute: egli è l'essere stesso del vero, reso visibile attraverso il corpo. Ecco una delle prime vie, uno dei primi percorsi attraverso cui la vita cinica deve essere una manifestazione della verità.

Ma vivere cinicamente significa avere altre responsabilità, altri compiti rispetto alla verità. La vita cinica deve comportare anche un'esatta conoscenza di sé. Non semplicemente la statua della verità, ma il lavoro della verità di sé su se stessi. E questa conoscenza di sé su se stessi deve assumere due aspetti. In primo luogo, il cinico deve essere sempre in grado di stimare adeguatamente e correttamente ciò di cui è capace, in modo da poter affrontare le prove alle quali può essere esposto, in modo da evitare di andare incontro, nel lavoro che fa su se stesso, a situazioni dalle quali potrebbe risultare sconfitto. Il cinico è come l'atleta che si prepara per Olimpia. Ma la lotta che dovrà affrontare è molto più seria, dal momento che si tratta della lotta contro i mali, contro i vizi e contro le tentazioni. Questa stima di sé – questa valutazione di se stessi che occorre formulare prima di affrontare le prove – Epitteto la descrive al paragrafo 51, quando fa le sue raccomandazioni a colui che vuole essere cinico: “Innanzitutto, prendi in mano uno specchio, osserva le tue spalle, sappi che fianchi e che cosce hai”.<sup>11</sup> Valutazione dell'atleta, dunque, formulata da lui stesso.

Ma questa conoscenza di sé deve essere anche un'altra cosa. Non solamente stima di sé fatta da se stesso, ma anche vigilanza perpetua di sé su se stesso, vigilanza che deve riguardare essenzialmente il movimento stesso delle rappresentazioni. Ricordatevi del passaggio che vi citavo l'ultima volta, in cui Epitteto diceva: così come il falegname è colui che usa il legno come materia prima, allo stesso modo il cinico è colui che deve usare, come materia prima del suo lavoro, la propria anima.<sup>12</sup> È il movimento delle rappresentazioni che deve essere senza sosta oggetto di vigilanza. Il cinico deve essere il guardiano del proprio pensiero. A proposito della persona morale e dell'uso delle rappresentazioni, Epitteto dice così (anche qui, vedrete facilmente quanto sia forte, in questo testo, l'inflessione stoica, ma poco importa, per il momento): “Vedrai quanti occhi possiede, a tal punto che – potrai dire – Argo, al suo confronto, era cieco”.<sup>13</sup> Ciascuno, di conseguenza, deve funzionare come

l'Argo di se stesso.<sup>14</sup> Tutti gli occhi di cui è dotato devono essere rivolti verso di sé. Ed Epitteto prosegue: "C'è forse in lui un assenso affrettato, un impulso casuale, un desiderio irrealizzato, un'avversione contrariata [le quattro grandi categorie dello stoicismo; M.F.], un proposito incompiuto, un rimprovero, un atteggiamento meschino o invidia? Qui si appunta tutta la sua attenzione, a questo tende con le sue forze (*prosokhē kai syntasis*)".<sup>15</sup> Valutazione di sé, dunque, ma anche vigilanza su se stesso, stima delle proprie capacità e sguardo continuo sul flusso delle proprie rappresentazioni: ecco ciò che deve esprimere il cinico.

Ma questo rapporto con le vere caratteristiche di se stesso - delle proprie capacità e del flusso delle rappresentazioni - deve raddoppiarsi anche in un altro rapporto: un rapporto di sorveglianza nei confronti degli altri. Bisogna che il cinico, Argo di se stesso, rivolga i mille occhi di cui è dotato non solo verso di sé ma anche verso gli altri. Deve guardare ciò che gli altri fanno e pensano ed essere nei loro confronti in una situazione di ispezione continua. Di qui l'importanza del verbo *episkopein*, ripetuto a più riprese da Epitteto quando si tratta di definire l'attività dei cinici. I cinici sono gli episcopi degli altri. Ricordatevi di quel passaggio che vi citavo la volta scorsa, dove Epitteto valuta i meriti del bravo padre di famiglia capace di mettere al mondo due o tre figli dal brutto muso.<sup>16</sup> Rispetto a lui, i cinici hanno verso l'umanità intera un compito, una responsabilità e un merito molto più grandi: nei limiti delle proprie forze essi esercitano infatti la loro sorveglianza (*episkopountes*) su tutti gli uomini, osservando ciò che fanno, come trascorrono la loro vita, di che cosa si prendono cura e ciò che trascurano contrariamente ai loro doveri. Ispezione, sorveglianza degli altri, sguardo rivolto agli altri. Vi è qui anche un'altra funzione, un altro modo di realizzare la pratica della verità.

Ma bisogna comprendere che, così facendo, quando ispezionano gli altri, sorvegliano ciò che fanno, spiano il modo in cui trascorrono la loro vita, ebbene, i cinici non appartengono a quella categoria di individui - del resto assai temuta e così spesso criticata dai greci - che si fanno gli affari degli altri. Nel vocabolario greco esiste una parola dalla connotazione sempre negativa - *polypragmosynē* - che

significa occuparsi di molte cose: occuparsi di tutto, occuparsi degli affari degli altri, intervenire nei loro affari, mettere il naso ovunque. Questo difetto – questo atteggiamento così costantemente criticato dai greci – è ciò da cui il cinico deve prendere le distanze nel momento stesso in cui si occupa come si deve degli affari altrui.<sup>17</sup> Di fatto, occupandosi degli altri, il cinico deve prendere in considerazione quegli aspetti che rientrano nell'ambito delle caratteristiche comuni a tutto il genere umano. Il cinico si occupa dunque in questa maniera degli altri – evitando quella *polypragmosynē* che lo porterebbe a immischiarsi negli affari di chiunque – e prende in considerazione, in quello che fanno gli altri, solo ciò che ha a che fare con le caratteristiche comuni a tutto il genere umano: di conseguenza, come vedete, dato che pure lui fa parte del genere umano, si occupa anche di se stesso. La sua solidarietà con il genere umano viene così messa in gioco e rappresenta l'oggetto dei suoi pensieri, delle sue preoccupazioni e della sua sorveglianza, sia quando osserva il modo in cui gli uomini agiscono e trascorrono la loro vita sia quando si interroga su ciò di cui si prendono cura. Di conseguenza, il cinico è colui che, prendendosi cura degli altri per sapere ciò di cui essi si prendono cura, al tempo stesso e proprio in questo modo si prende cura di sé.

Avete così, ai paragrafi 96 e 97, questo passaggio di Epitteto: perché il cinico “non avrà il coraggio di parlare con franchezza [eccoci in piena *parrēsia*; M.F.] ai suoi fratelli, ai suoi figli e, insomma, ai suoi parenti”?<sup>18</sup> *Syggeneis*: questo, beninteso, designa tutto il genere umano. Il cinico non è “un curioso [*polypragmōn*: qualcuno che si occupa troppo degli affari degli altri; M.F.] né un trafficone [...]; perché non si immischia negli affari altrui quando veglia sulle cose umane, bensì negli affari che lo riguardano”.<sup>19</sup> Altrimenti, se si dovesse chiamare *polypragmōn* qualcuno come il cinico che si occupa delle cose umane, allora bisognerebbe considerare *polypragmōn* (indiscreto) anche “il generale quando ispeziona (*episkopē*) i soldati”, li passa in rassegna (*exetazē*), li sorveglia e castiga quelli che turbano la disciplina.<sup>20</sup> Un generale non può essere considerato indiscreto quando si occupa dei suoi soldati, quando li passa in rassegna, quando li sorveglia. Non è indiscreto perché non è la vita individuale dei soldati, in



qualche misura, a essere messa in discussione dal suo sguardo, ma tutti gli aspetti grazie ai quali il soldato fa parte dell'esercito. Così come il generale, occupandosi dei suoi soldati, si occupa dell'intero esercito e dunque di se stesso – che di tale esercito fa parte ed è responsabile –, allo stesso modo il cinico, quando si occupa del genere umano alla maniera in cui un soldato fa le sue ispezioni, non è un *polypragmōn*. Egli non è un curioso che si occuperebbe della vita privata di ciascuno, ma uno che mette in discussione l'intera umanità di cui fa parte. La cura degli altri, così, viene esattamente a coincidere con la cura di sé.

Ora (e si ha qui un ulteriore aspetto di questo lavoro della verità), questa sorveglianza a cui il cinico è attaccato – una sorveglianza di sé che è anche sorveglianza degli altri, ovvero una sorveglianza degli altri che è anche sorveglianza di sé – ha per fine un cambiamento, che nel testo di Epitteto assume due forme: un cambiamento nella condotta degli individui e anche un cambiamento nella configurazione generale del mondo.

Anzitutto un cambiamento nella condotta. Il cinico deve infatti mostrare agli altri, attraverso i discorsi che pronuncia, le critiche che muove, gli scandali che suscita, che essi sono completamente nell'errore riguardo al bene e al male e che stanno cercando la natura del bene e del male laddove, di fatto, non si trova. Il cinico deve anche rivolgersi agli individui che lo circondano e dire loro: "Che cosa fate, infelici? Come ciechi barcollate da una parte all'altra; percorrete un'altra strada (*allēn hodon*) dopo aver disertato la vera (*tēn ousan*), cercate altrove la serenità e la felicità, dove non sono, e non credete se un altro ve le indica".<sup>21</sup> Questo passaggio è interessante perché mostra, da un certo lato, qual è l'oggetto del discorso portato avanti dal cinico: qual è l'oggetto del suo intervento verbale, qual è l'obiettivo della "diatriba", per usare un termine molto caro ai cinici. Il bersaglio di tale intervento verbale consiste nel mostrare agli uomini che si sbagliano, che cercano la verità altrove, che cercano altrove il principio del bene e del male, che cercano altrove la pace e la felicità e che tutte queste cose non sono laddove essi effettivamente le cercano.

Dovete cogliere tutta l'importanza assunta, in questo gioco, dall'altrove, dall'altro: voi cercate *altrove* la pace e la felicità,

voi seguite una strada che è una strada *altra*. Ora – ve lo ricordate – il principio del cinismo è appunto quello di dire che la vera vita è una vita *altra*. Come abbiamo visto la volta scorsa, uno dei punti essenziali della pratica cinica sta precisamente nel fatto che il cinico, riprendendo i temi più tradizionali della filosofia classica, cambia il valore della moneta e mostra come la vera vita non possa essere altro che una vita *altra* rispetto a quella tradizionale degli uomini, filosofi compresi. Non può esserci vera vita se non come vita *altra* ed è dal punto di vista di questa vita *altra* che la vita ordinaria della gente ordinaria si manifesta precisamente come vita *altra* rispetto a quella vera. Vivo in modo diverso, e proprio attraverso l'alterità della mia vita vi mostro come ciò che cercate sia altrove rispetto al luogo in cui lo cercate, come la strada che prendete sia diversa rispetto a quella che dovrete imboccare. E la vera vita – al tempo stesso forma di esistenza, manifestazione di sé, plastico della verità, ma anche impresa di dimostrazione, convincimento e persuasione attraverso il discorso – ha la funzione di mostrare, proprio perché si tratta di una vita *altra*, che sono gli altri a essere nell'alterità, nell'errore, cioè là dove non devono essere. Il compito della veridizione cinica è quindi quello di ricondurre tutti gli uomini che non vivono un'esistenza cinica a una vera vita: non quella che sbaglia strada, ma quella che rimane fedele alla verità.

Per questa ragione, Epitteto si riferisce a una forma di vita che non sarebbe semplicemente una riforma degli individui, ma la riforma di un intero mondo. Non si deve credere infatti che il cinico si rivolga a un manipolo di individui per convincerli che bisognerebbe condurre una vita differente da quella che conducono. Il cinico si rivolge a tutti gli uomini, ai quali fa vedere che conducono una vita diversa da quella che dovrebbero condurre. È perciò tutto un altro mondo quello che deve emergere, che deve rimanere in ogni caso all'orizzonte, che deve costituire l'obiettivo di questa pratica cinica.\*

Esperienza metafisica del mondo, esperienza storico-critica della vita: abbiamo qui due nuclei fondamentali nella genesi dell'esperienza filosofica europea o occidentale. Si vede profilarsi attraverso il cinismo, mi sembra, la matrice di quella che è stata una forma considerevole di vita lungo tutta la tradizione cristiana e moderna: vale a dire la matrice di una

vita votata alla verità, votata contemporaneamente alla manifestazione di fatto della verità (*ergō*) e alla veridizione, al dire-il-vero, alla manifestazione della verità attraverso il discorso (*logō*). Questa pratica della verità che caratterizza la vita cinica non ha semplicemente come scopo quello di dire e di mostrare ciò che è il mondo nella sua verità, ma quello – finale – di mostrare che il mondo non potrà raggiungere la propria verità – non potrà trasfigurarsi e divenire altro per raggiungere ciò che è nella sua verità – se non al prezzo di un cambiamento, di un’alterazione completa: il cambiamento e l’alterazione completa del rapporto con se stessi. Ed è in questo ritorno a se stessi, in questa cura di sé, che si trova il principio del passaggio a quel mondo altro promesso dal cinismo.

Ecco, all’incirca, ciò che avrei voluto dirvi del cinismo. Il mio progetto – e così passo alla seconda parte di ciò che volevo esporvi oggi – non era quello di fermarmi al cinismo, ma quello di mostrarvi come il cinismo potesse condurre e avesse effettivamente condotto a un’altra forma, a un’altra definizione dei rapporti tra la vera vita, la vita altra e la *parrēsia*, il discorso di verità. Lo ripeto e non voglio tornarci sopra: è chiaro che il ritratto del cinico disegnato da Epitteto non è in alcun modo una rappresentazione storica esatta di ciò che è stata la vita cinica. Non può assolutamente essere considerato come l’esposizione chiara e coerente dei principi generali della vita cinica. È un ibrido: un ibrido dottrinale e pratico.

Ma se ho portato avanti l’analisi del cinismo fino a questo punto, se alla fine ho scelto come ultimo riferimento questo testo di Epitteto – in qualche modo impuro e composito – è per mostrare come intorno al cinismo fossero venuti a gravitare alcuni temi presi in prestito ad altre filosofie, in particolare allo stoicismo, e come, per effetto di questa combinazione, il cinismo fosse riuscito ad assumere una forma particolare: una forma forse impura e composita, lo ripeto, rispetto a quella che è stata – come possiamo sospettare – la vera dottrina cinica nella sua purezza, nella sua semplicità, nella sua rozzezza. Ma in questo personaggio un po’ ibrido e abbastanza enigmatico che Epitteto rappresenta nella *Diatriba* 22 del libro III, avete già potuto presentire un certo numero di elementi che si ritroveranno in seguito e in particolar modo nell’esperienza

cristiana.

Vi è infatti l'idea di un missionario della verità che viene tra gli uomini per dare loro l'esempio ascetico della vera vita, per richiamarli a se stessi, per rimetterli sulla retta via e per annunciare loro un'altra catastasi del mondo: entro certi limiti, l'idea di questo personaggio appartiene sicuramente, da un lato, all'ambito di un'eredità socratica modificata, ma voi vedete anche che essa si avvicina, fino a un certo punto, al modello cristiano.

Cercherò forse di continuare a esplorare questi temi l'anno prossimo, ma con la massima riserva: vi confesso di non sapere ancora nulla, di non avere ancora deciso. Forse tenterò di proseguire questa storia delle arti di vivere, della filosofia come forma di vita, dell'ascetismo nel suo rapporto con la verità, per l'appunto, dopo la filosofia antica, nel cristianesimo.

In ogni caso, oggi vorrei proporvi solo un abbozzo molto breve, una sorta di punto di partenza per questo genere di analisi. Punto di partenza per me, se le continuo; incitamento per voi, se a vostra volta le proseguite. Ciò che vi dirò è quindi del tutto provvisorio, incerto e fluttuante. Sono idee che mi sono venute in mente, che ho cercato di supportare con un certo numero di testi e di riferimenti (ma con la riserva, questo è chiaro, che sarebbe il caso di rielaborare tutto, di ripartire da zero e di ricominciare in modo completamente diverso). In ogni caso, ecco come vedrei le cose. Se dovessi analizzare il passaggio da un ascetismo pagano all'ascetismo cristiano mi pare che per il momento mi muoverei all'incirca nella seguente direzione.

Per prima cosa - è abbastanza evidente - bisognerebbe tentare di ricostituire la continuità già abbastanza ben conosciuta e individuata tra le pratiche di ascesi, le forme di resistenza, i modi di esercizio presenti nel cinismo e quelli presenti nel cristianesimo. Riservandomi ancora una volta di essere più preciso, mi sembra infatti che vi sia un certo numero di punti in comune tra il cinico militante - chiamiamolo così -, aggressivo, duro nei confronti di se stesso e degli altri, e l'asceta cristiano. Ad esempio, si potrebbe tentare di seguire la storia - molto importante, molto più importante di quella della sessualità - dei rapporti con il cibo, con il digiuno, con l'ascesi alimentare. Una storia, occorre ribadirlo, che è stata decisiva

per l'antichità e per il cristianesimo primitivo. Arriva più tardi il momento in cui l'ascesi sessuale prevarrà sui problemi dell'ascesi alimentare. In un primo momento, comunque, il problema dell'ascesi alimentare è molto importante: vi ricordate quanto fosse importante per i cinici. Lo ritrovate, con formulazioni abbastanza simili, presso i cristiani; ma con questa differenza, che nella storia del loro ascetismo i cristiani, a quanto sembra, si sono spinti infinitamente più lontano, tentando di radicalizzare ulteriormente, almeno per un certo periodo, le pratiche di rinuncia dei cinici. Voi sapete che nel cinismo si trattava di arrivare, attraverso un lavoro continuo su se stessi, a un punto in cui venisse davvero raggiunto il soddisfacimento dei bisogni, senza nulla concedere al piacere stesso. O piuttosto, al fine di ottenere il massimo piacere con il minimo dei mezzi, il cinico si atteneva a un regime alimentare ridotto. Ecco, in definitiva, ciò che si ricercava nell'ambito del cinismo: ridurre l'alimentazione, ridurre ciò che si mangia e ciò che si beve ai cibi e alle bevande elementari, che danno il massimo del piacere con il minor costo e la minor dipendenza possibili. Con il cristianesimo si ha invece qualcosa di diverso. Si ha sempre l'idea che occorra cercare il limite, ma questo limite non si trova affatto nel punto di equilibrio tra il massimo dei piaceri e il minimo dei mezzi. Si tratterà, al contrario, di ridurre ogni piacere, in modo che l'alimentazione e le bevande non provochino mai, in se stesse, una qualche forma di piacere. Vi è quindi, al tempo stesso, una continuità e un certo passaggio al limite.

Si potrebbe anche pensare all'ascetismo cristiano così come lo vediamo svilupparsi, con molta intensità, nel III e nel IV secolo, e al tempo stesso così come verrà successivamente limitato, regolato, integrato e quasi socializzato all'interno delle forme di cenobitismo. Tuttavia, prima di assumere le forme del cenobitismo, nel suo aspetto in qualche modo selvaggio e libero, questo ascetismo contiene temi presenti anche nel cinismo: lo scandalo, l'indifferenza alle opinioni altrui e anche alle strutture del potere e ai suoi rappresentanti. Vi cito, dagli *Apoftegmi dei Padri*, un brano che si riferisce all'abate Teodoro di Ferme, il quale un giorno ricevette la visita di un potente. Nel momento in cui quest'uomo gli fa visita, un altro asceta si accorge che l'abate Teodoro ha la spalla

scoperta e il petto nudo. Così lo fa presente all'abate, che risponde: siamo forse gli schiavi degli uomini? Per quanto mi riguarda, incontro gli uomini nello stato in cui mi trovo. Se qualcuno viene a farmi visita, non gli rispondere nulla di umano (*anthrōpinon*). Se mangio, digli: egli mangia; se dormo, digli: egli dorme. Ciò a cui si riferiva il testo, con il termine di "umanità", è l'umanità intesa nella sua materialità; ma si tratta di una materialità legata alle convenzioni che la attenuano e la socializzano in una forma accettabile per tutto il genere umano. Quando si mangia, si mangia. Quando si dorme, si dorme. Contro tutti i valori dell'umanità, è questa brutalità dell'esistenza materiale che deve essere affermata.

Nell'ascetismo cristiano trovate anche una sorta di nucleo di bestialità, espresso in maniera abbastanza chiara in un certo numero di testi. Gregorio Magno racconta ad esempio che san Benedetto era nascosto nella sua caverna quando lo scoprirono dei pastori: vedendolo tra i rovi, coperto da una pelle animale, credettero in un primo momento che si trattasse di un animale.<sup>22</sup> Questa animalità dell'asceta cristiano ritorna molto spesso nelle storie degli anacoreti. Possiamo anche citare questa storia - scelta tra le storie dei santi anacoreti - tradotta da Festugière nel volume III dei *Moines d'Orient*.<sup>23</sup> Si tratta di un uomo solitario che viveva completamente nudo e che, dice il testo, mangiava erba come le bestie. Non poteva nemmeno sopportare l'odore dell'uomo. Abbiamo qui un'affermazione piena dell'animalità. La reputazione di quest'uomo solitario è tale che un cristiano - asceta a sua volta, ma a un livello meno avanzato di ascetismo - lo vuole raggiungere e lo insegue. Il cristiano che lo insegue è talmente povero e ha talmente preso a cuore la propria povertà da indossare unicamente un sacco di lino. Ma l'uomo solitario è nudo e fugge da colui che tenta di inseguirlo e di raggiungerlo. L'altro gli corre dietro e così facendo ecco che perde il proprio indumento. Ed eccolo quindi nudo, come l'uomo solitario da lui inseguito. A questo punto, accorgendosi che il suo inseguitore ha perso il proprio indumento, l'uomo solitario si ferma e gli dice: mi fermo, perché adesso hai rigettato il fango del mondo. Bisognerebbe riprendere in considerazione tutto questo, ma mi pare proprio che in queste pratiche della vita ascetica potremmo ritrovare, rispetto all'ascetismo cinico, alcuni elementi di continuità,

talvolta di conformità, talaltra di superamento.

Ma rispetto alla tradizione cinica l'ascetismo cristiano ha apportato un certo numero di elementi differenti. Anche qui, se dovessi fare la storia di questo passaggio dall'ascetismo cinico all'ascetismo cristiano, tenderei ora a sottolineare due cose che mi sembrano importanti.

Primo, nell'ascetismo cristiano è senz'altro presente un rapporto con l'altro mondo e non con il mondo altro. Vale a dire: anche se trovate in tutta una corrente del cristianesimo il tema di una certa catastasi del mondo (Origene avrebbe detto "apocatastasi"), attraverso la quale il mondo ritorna al suo stato primitivo – questo sarà chiaramente uno dei grandi problemi, come si può vedere in Origene –, nondimeno vi è nel cristianesimo l'idea abbastanza costante che la vita altra alla quale l'asceta si deve votare e che ha scelto non ha semplicemente l'obiettivo di trasformare questo mondo – ancora una volta, qualunque sia il tema della catastasi, dell'apocatastasi –, ma ha anche e soprattutto l'obiettivo di fornire l'accesso a un mondo altro agli individui, eventualmente a tutti i cristiani, alla comunità cristiana tutta intera. E in questa misura si può dire, io credo, che uno dei punti di forza del cristianesimo – la sua stessa importanza filosofica – consiste nel fatto di aver legato il tema di una vita altra intesa come vera vita e l'idea di un accesso all'altro mondo come accesso alla verità. Da un lato, una vera vita che è una vita altra in questo mondo, dall'altro lato l'accesso all'altro mondo come accesso alla verità e a ciò che, di conseguenza, fonda la verità della vita vera che si conduce in questo mondo. Questa struttura, mi sembra, è la combinazione, il punto d'incontro, il punto di giunzione tra un ascetismo di origine cinica e una metafisica di o – rigine platonica. Il tutto è molto schematico, ma mi sembra che qui vi sia una delle prime grandi differenze tra l'ascetismo cristiano e l'ascetismo cinico. L'ascetismo cristiano è arrivato a unire, attraverso un certo numero di processi storici che bisognerebbe evidentemente osservare più da vicino, la metafisica platonica a questa visione, a questa esperienza storico-critica del mondo.

La seconda grande differenza è di tutt'altro ordine. Riguarda l'importanza data nel cristianesimo – e in esso soltanto – a qualcosa che non si incontra né nel cinismo né nel platonismo.

Si tratta del principio dell'obbedienza, intesa in senso lato. Obbedienza a Dio, concepito come il padrone (il *despotēs*) di cui si è schiavi, servitori; obbedienza alla Sua volontà, che ha contemporaneamente la forma della legge; obbedienza infine a coloro che rappresentano il *despotēs* (il padrone e il signore) e che traggono da lui un'autorità alla quale bisogna sottomettersi completamente. Mi pare dunque che l'altro punto di inflessione, in questa lunga storia dell'ascetismo raccontato in contrappunto al rapporto con l'altro mondo, sia il principio di un'obbedienza all'altro in questo mondo, fin da questo mondo e per poter avere accesso alla vera vita. Non vi sarà vera vita che attraverso l'obbedienza all'altro e non vi sarà vera vita che in vista di un accesso all'altro mondo. Questo modo di inchiodare il principio della vita altra come vera vita all'obbedienza all'altro in questo mondo e all'accesso all'altro mondo in un'altra vita - questo modo di inchiodare un elemento platonico a un altro elemento propriamente cristiano o giudaico-cristiano - rappresenta il legame che produrrà le due grandi inflessioni dell'ascetismo cinico, facendolo passare dalla forma cinica alla forma cristiana. Non bisognerebbe dunque caratterizzare la differenza tra paganesimo e cristianesimo come differenza tra una morale ascetica cristiana e una morale non ascetica che sarebbe quella dell'antichità. Si tratta, lo sapete, di una visione totalmente illusoria. L'ascetismo è stato un'invenzione dell'antichità pagana, dell'antichità greca e romana. Non bisogna quindi opporre la morale non ascetica dell'antichità pagana alla morale ascetica del cristianesimo. Penso che non si debba neppure distinguere, alla maniera di Nietzsche, se volete, un ascetismo antico, quello della Grecia violenta e aristocratica, da un'altra forma di ascetismo che separerebbe l'anima dal corpo. La differenza tra l'ascetismo cristiano e le altre forme che lo hanno preparato e preceduto è da collocare in questo doppio rapporto: rapporto con l'altro mondo al quale si avrebbe accesso grazie a questo ascetismo e principio dell'obbedienza all'altro (obbedienza all'altro in questo mondo, obbedienza all'altro che è contemporaneamente obbedienza a Dio e agli uomini che lo rappresentano). Ed è così che si verrebbero a profilare un nuovo stile del rapporto con se stessi, un nuovo tipo di relazioni di potere, un altro regime di verità.



Questi cambiamenti fondamentali, estremamente complessi, che io ora mi limito ad abbozzare molto schematicamente, possono essere seguiti molto bene in superficie, credo, attraverso l'evoluzione della nozione di *parrēsia* come modo di rapporto con se stessi e di rapporto con gli altri, attraverso l'esercizio del dire-il-vero nell'esperienza cristiana. Questa nozione di *parrēsia* nell'esperienza cristiana, come rapporto con l'altro mondo e con Dio, come rapporto di obbedienza agli altri e a Dio, è ciò che ora vorrei brevemente esporre. Prendiamoci cinque minuti di riposo e poi parliamo della *parrēsia* nei primi testi cristiani.

\* A questo punto il manoscritto fornisce alcune precisazioni che non vengono riprese nella lezione: "Epitteto si riferisce anche, perlomeno in questo passaggio, alla vera vita come a un altro mondo. Non bisogna intendere questo altro mondo alla maniera di Platone: un mondo che verrebbe promesso alle anime dopo la loro liberazione dai corpi. Si tratta di un altro stato del mondo, di un'altra "catastasi" del mondo, una città di saggi in cui non vi sarebbe nessun bisogno di militanza cinica. Ora, la condizione per pervenire a questa vera vita è la costituzione per ogni individuo di un rapporto di vigilanza con se stesso. Non è nel corpo, né nell'esercizio del potere, né nel possesso di un patrimonio che bisogna cercare il principio della vera vita, ma in se stessi. In tutto questo, molte cose rientrano nell'ambito dello stoicismo, ma vediamo chiaramente formulato ciò che costituisce il nucleo storico più importante del cinismo: sapere che la vera vita sarà la vita di verità, che manifesta la verità, che pratica la verità nel rapporto con sé e con gli altri. In tal modo, questa vita di veridizione ha per obiettivo la trasformazione del genere umano e del mondo. Il cinismo ha forse apportato ben poco alla dottrina filosofica: non ha fatto molto di più che prendere a prestito le formule più tradizionali e più comuni. Ha però dato alla vita filosofica una forma tanto singolare e all'esistenza di una vita altra un'importanza tanto rilevante da influenzare profondamente per secoli la questione della vita filosofica. Poca importanza nella storia delle dottrine. Una notevole importanza nella storia delle arti di vivere e nella storia della filosofia come modo di vita".

## Note

1 Épictète, *Entretiens*, cit. (1963), libro III, cap. XXII, 95, p. 84 [trad. it. cit. (a cura di G. Reale), pp. 715-717].

2 *Ibid.*

3 Ivi, III, XXII, 48-49, p. 77 [trad. it. cit., pp. 704-705].

4 Ivi, III, XXII, 60, p. 79 [trad. it. cit., p. 707].

5 Ivi, III, XXII, 96, p. 84 [trad. it. cit., p. 717].

6 Ivi, III, XXII, 24-25, p. 73 [trad. it. cit. p. 697: "In effetti, il cinico è realmente un esploratore (*kataskopos*) per gli uomini, perché rivela loro che cosa è

favorevole e che cosa è ostile. Deve indagare con precisione, e poi andare ad annunciare la verità (*apaggeilai talēthē*), senza lasciarsi sbigottire e impaurire”].

<sup>7</sup> Platon, *Lachès*, 188c-189a, cit., pp. 103-104 [Platone, *Lachete*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, trad. it. di M.T. Liminta, Rusconi, Milano 1991, pp. 724-725]. Cfr. *supra*, lezione del 22 febbraio, seconda ora.

<sup>8</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., III, XXII, 98, p. 84 [trad. it. cit., p. 717].

<sup>9</sup> Ivi, III, XXII, 87-88, p. 83 [trad. it. cit., pp. 713-715].

<sup>10</sup> Ivi, III, XXII, 88, p. 83 [trad. it. cit., p. 715].

<sup>11</sup> Ivi, III, XXII, 51, p. 77 [trad. it. cit., p. 705].

<sup>12</sup> Ivi, III, XXII, 21-22, p. 72 [trad. it. cit., p. 697].

<sup>13</sup> Ivi, III, XXII, 103, p. 85 [trad. it. cit., p. 719].

<sup>14</sup> Figlio di Arestore e di Micene, Argo disponeva di cento occhi, ripartiti sulla testa. Alternativamente, la metà degli occhi rimaneva chiusa, per cui lasciava sempre cinquanta occhi di vigilanza.

<sup>15</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., III, XXII, 104-105, p. 85 [trad. it. cit., p. 719].

<sup>16</sup> Ivi, III, XXII, 77, p. 81 [trad. it. cit., p. 711].

<sup>17</sup> Su questa critica (principalmente a partire dal *Trattato sulla curiosità* di Plutarco) cfr. *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 210-213 [trad. it. cit., pp. 195-200].

<sup>18</sup> Épictète, *Entretiens*, cit., III, XXII, 96, p. 84 [trad. it. cit., p. 717].

<sup>19</sup> Ivi, III, XXII, 97, p. 84 [trad. it. cit., p. 717].

<sup>20</sup> Ivi, III, XXII, 98, p. 84 [trad. it. cit., p. 717].

<sup>21</sup> Ivi, III, XXII, 26-27, p. 73 [trad. it. cit., p. 697].

<sup>22</sup> *Dialogues de Grégoire le Grand*, vol. II, libro II: *Vie et miracles du vénérable abbé Benoît*, II, 1, 8, trad. fr. di P. Antin, Éd. du Cerf, Paris 1979, p. 137 [Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto. Commentata da Adalbert de Vogüé*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2009, p. 24].

<sup>23</sup> *Les moines d'Orient*, trad. fr. di A.-J. Festugière, Éd. du Cerf, Paris 1961-1965 (III/1, III/2 e III/3: *Les moines de Palestine*). Foucault si riferisce a una nota di Festugière (III/3, p. 15 nota 11) che riporta un aneddoto a proposito degli eremiti d'Egitto “che vivevano completamente nudi, senza altri indumenti che i loro capelli”. Festugière cita un testo del *Peri anakhōrētōn hagiōn*: “*Eiden anthrōpon boskomenon hōs ta thēria*” (vide un uomo che brucava l'erba come una bestia selvaggia; in H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Mohr, Tübingen 1933, pp. 118-120). Sempre a proposito di questo esempio, Festugière scrive: “L'autore aggiunge che questo eremita, non potendo sopportare l'odore dell'uomo, si dà alla fuga. L'altro lo insegue e nel corso dell'inseguimento getta la sua tunica (*lebētona*). L'eremita allora si ferma e, vedendo il visitatore completamente nudo, lo accoglie e dice: ‘Poiché hai rigettato l'*hulē tou kosmou*, io ti ho atteso’” (*ibid.*).

Lezione del 28 marzo 1984

Seconda ora

*L'uso del termine parrësia nei primi testi precristiani: modalità umane e divine – La parrësia nel Nuovo Testamento: fede fiduciosa e apertura del cuore – La parrësia nei Padri: l'insolenza – Sviluppo di un polo antiparresiastico: la conoscenza sospettosa di sé – La verità della vita come condizione d'accesso a un mondo altro.*

Alcune indicazioni, ancora del tutto frammentate e ipotetiche, a proposito dell'evoluzione molto curiosa del significato assunto dal termine *parrësia* nei primi testi cristiani. A dire il vero, vorrei suddividere queste indicazioni intorno a tre problemi. In primo luogo, l'uso della parola in alcuni testi precristiani (quelli nati negli ambienti giudaico-ellenistici, essenzialmente in Filone di Alessandria e nella versione biblica dei Settanta); in secondo luogo, la nozione di *parrësia* nei testi neotestamentari; in terzo luogo, infine, la *parrësia* nei testi apostolici, soprattutto nei testi patristici e in quelli dell'ascetica cristiana dei primi secoli.

Alcune parole, anzitutto, sull'uso del termine nei testi giudaico-ellenistici. Qui di sicuro non ho alcuna competenza, per l'ottima ragione che non conosco l'ebraico, il che sarebbe indispensabile, se non altro per analizzare un po' più da vicino la versione dei Settanta. Faccio riferimento ad alcune indicazioni presenti in un certo numero di studi che sono stati fatti. Tra i più accessibili vi è l'articolo di Schlier, "*Parrësia*", pubblicato nel *Wörterbuch* di Kittel (tradotto in inglese, per quelli di voi che hanno difficoltà con il tedesco).<sup>1</sup> Troviamo inoltre un articolo del luglio 1982 – pubblicato sul "*Catholic Biblical Quarterly*" e scritto da Stanley Marrow – che si intitola *Parrhesia and the New Testament*.<sup>2</sup> Ciò che si può dire sull'uso della parola nei testi giudaico-ellenistici potrebbe collocarsi nel

modo seguente. In primo luogo, incontriamo l'uso della parola *parrēsia* nel senso abbastanza tradizionale del dire-il-vero, nella forma dell'audacia e del coraggio e come conseguenza di un'integrità di cuore. Trovate questo significato della parola, ad esempio, nel *De specialibus legibus*, dove Filone di Alessandria ricorda e giustifica le leggi che condannano i misteri e tutte le pratiche di dissimulazione che li caratterizzano. Filone – e in questo vedete che non dice nulla che i cinici già non dicessero – condanna le forme di religione misterica dicendo che se c'è verità bisogna che sia detta: la Natura, dice, non nasconde nulla delle sue opere gloriose.<sup>3</sup> E di conseguenza, se la Natura non nasconde niente delle sue opere gloriose, coloro che agiscono in maniera benefica per tutti dovranno valersi di una completa libertà di espressione. Che vi sia *parrēsia* per costoro (*estō parrēsia*),<sup>4</sup> che vadano in pieno giorno in mezzo alla pubblica piazza a intrattenersi con folle numerose!<sup>5</sup> Sono dunque l'esattezza e l'utilità generale a costituire in questo caso il fondamento di una *parrēsia*, la quale non è nient'altro che il coraggio di dire queste cose utili a tutti da parte di un certo numero di individui, nei quali la purezza di cuore, l'ardimento, la nobiltà d'animo rendono possibile la *parrēsia*.

Questo uso della parola, in un senso ancora estremamente vicino alla tradizione greca classica ed ellenistica, è però modificato in un certo numero di testi. Nei testi dello stesso Filone di Alessandria e anche in alcuni testi della versione dei Settanta, troviamo infatti il termine *parrēsia* con un significato che è stato modificato in modo abbastanza radicale.\* La *parrēsia*, qui, non designa più semplicemente il coraggio dell'individuo che in qualche modo, solo di fronte agli altri, deve dire loro il vero e ciò che bisogna fare. Quest'altra *parrēsia* che vediamo prendere forma si definisce come una sorta di modalità di rapporto con Dio: una modalità piena e positiva. Si tratta di qualcosa come l'apertura del cuore, la trasparenza dell'anima che si offre allo sguardo di Dio. E mentre si produce questa apertura di cuore, questa trasparenza dell'anima sotto lo sguardo di Dio, vi è un movimento in qualche modo ascendente dell'anima pura che la eleva fino all'Onnipotente; la *parrēsia* va quindi a situarsi, se volete, non più sull'asse orizzontale dei rapporti dell'individuo

con gli altri, di colui che ha il coraggio nei confronti di coloro che si sbagliano. La *parrēsia* si situa ora sull'asse verticale di un rapporto con Dio in cui, da una parte, l'anima è trasparente e si apre a Dio e, dall'altra, si eleva fino a Lui. È in questi termini che troverete, nella versione dei Settanta, la parola *parrēsia*, usata per tradurre un testo che per certi versi è molto lontano dal significato tradizionale del termine. Ecco il testo, così come è tradotto in francese, nella versione di Segond, molto semplicemente. Si trova nel libro di Giobbe: "Legati a Dio e sarai premiato, l'Onnipotente sarà il tuo oro, il tuo argento, la tua ricchezza. Allora tu farai dell'Onnipotente le tue delizie, eleverai a Dio il tuo volto, lo pregherai, lui ti esaudirà, tu compirai i tuoi voti, alle tue risoluzioni risponderà il successo, sui tuoi sentieri risplenderà la luce".<sup>6</sup>

È interessante che traducendo parola per parola il testo ebraico - "allora tu farai dell'Onnipotente le tue delizie" - la versione dei Settanta utilizzi il verbo *parrēsiazesthai*. È come dire che questo rapporto immediato, questo rapporto di contatto, di delizia, di godimento che l'anima può sperimentare quando è in contatto con Dio, questa felicità, questo godimento, questo piacere sono tradotti nella versione dei Settanta con "*parrēsiazesthai*". La *parrēsia* quindi non è più - lo vedete - il dire-il-vero coraggioso e arrischiato di colui che ha questo ardimento nei riguardi di coloro che si ingannano. È questo movimento, questa apertura del cuore grazie alla quale il cuore e l'anima si innalzano fino a Dio, possono giungere ad afferrarlo, a trarne in qualche modo profitto e a mettere alla prova il principio della Sua felicità. Come vedete, si passa dalla verità della *parrēsia* come non-dissimulazione all'idea di un rapporto in cui l'anima è elevata fino a Dio - è condotta alla Sua altezza, è messa in contatto con Lui - e in cui può trovare la Sua felicità.

Con un significato simile si può trovare in Filone di Alessandria (*De specialibus legibus*, 203) un passaggio in cui la *parrēsia* appare legata alla preghiera. La *parrēsia* nella preghiera è una sorta di qualità o piuttosto una dinamica, un movimento con il quale l'anima dell'individuo si eleva fino a Dio, purché egli abbia una coscienza abbastanza pura. È così che scrive Filone: colui che è capace di pregare *ek katharou tou syneidos* (a partire dalla purezza della propria coscienza)

è capace di *parrēsia*.<sup>7</sup> La *parrēsia* rimane in un certo senso un dire-il-vero, ma non è più solo un dire: è l'apertura dell'anima che si manifesta nella sua verità a Dio e porta questa verità fino a Lui.

In questi testi giudaico-ellenistici precristiani emerge un terzo significato, che non è più né il senso tradizionale che si trovava in Grecia, né il senso di un movimento dell'anima verso Dio: cioè quell'apertura e quell'aspirazione che porta fino a Dio presente nella versione dei Settanta, della quale ci fornisce alcuni esempi Filone di Alessandria. In una serie di testi, la *parrēsia* appare come una proprietà, una qualità, diciamo più esattamente un dono di Dio. È Dio stesso che è dotato di *parrēsia*. E quando Dio è dotato di *parrēsia*, lo è in quanto Egli dice la verità, certo, ma anche perché Egli si manifesta e manifesta il Suo amore, la Sua potenza o eventualmente la Sua collera: è l'essere stesso di Dio nella sua manifestazione che è chiamato *parrēsia*.

Ecco due testi con questa accezione del termine. Nei *Proverbi*<sup>8</sup> (versione dei Settanta), il testo dice: "La saggezza grida nelle strade. Essa eleva la propria voce nelle piazze. Essa grida all'entrata dei luoghi rumorosi; alle porte, nella città, fa intendere la sua parola". Il grido della saggezza nelle strade: è questo che viene chiamato *parrēsia*. E come vedete, a questo punto la *parrēsia* è *parrēsia* della saggezza stessa. È la *parrēsia* di Dio – la presenza debordante di Dio, la Sua presenza in qualche modo pletorica – che viene designata dalla *parrēsia*. Questa *parrēsia* è proprio l'articolazione verbale della voce della saggezza che la caratterizza.

Ma la *parrēsia* può anche essere – almeno così sembra in un altro testo – la presenza di Dio che si nasconde e si trattiene, la presenza o la potenza di Dio alla quale l'uomo fa e deve fare appello quando è in preda alla sventura o quando è sottoposto all'ingiustizia. Mi dispiace, ma non ho segnato il riferimento; non posso dire che ve lo darò la prossima volta, poiché non ci sarà una prossima volta; in un testo si dice: "Dio delle vendette, Eterno! Dio delle vendette, apparì! [mostrati, dice il testo ebraico; M.F.] Sollevati, giudice della terra! Rendi ai superbi secondo le loro opere! Fino a quando i malvagi, Eterno, fino a quando i malvagi trionferanno?"<sup>9</sup> E questo "apparì", questo "mostrati" sono tradotti in greco, nella

versione dei Settanta, con *parrēsiazesthai*. Qui il termine *parrēsia* è dunque impiegato per significare qualcosa che risulta ovviamente molto estraneo al pensiero greco: l'onnipotenza dell'Onnipotente, che si manifesta, che deve manifestarsi nella Sua bontà e nella Sua saggezza, che deve manifestarsi nella Sua collera, anche, contro gli ingiusti, gli arroganti e i superbi. Dal punto di vista generale, vedete come in questa serie di testi il termine *parrēsia* tenda sempre più a designare il faccia a faccia dell'Onnipotente e della Sua creatura, la loro dissimmetria ma anche la loro relazione. È il movimento con cui l'uomo si avvicina a Dio, ma è anche, inversamente, il movimento con cui Dio manifesta il Suo essere come potenza e saggezza, come forza e verità. È all'interno di questo rapporto ontologico di faccia a faccia, di *vis-à-vis* dell'uomo con Dio che la *parrēsia* tende, entro certi limiti, a spostarsi. Non è più il coraggio dell'uomo solitario di fronte agli altri che si ingannano; è la beatitudine, la felicità dell'uomo giunto fino a Dio. E Dio risponde, a questo movimento dell'uomo verso di Lui, con l'espressione, la manifestazione della Sua bontà o della Sua potenza.

In secondo luogo, nella letteratura neotestamentaria il termine *parrēsia* interviene un certo numero di volte e con un significato diverso da quello che si è appena colto nella tradizione giudaico-ellenistica, ma anche diverso da quello presente nell'uso greco. Due cambiamenti importanti. Il primo è che ormai, in questa letteratura neotestamentaria, la *parrēsia* non appare più come una modalità della manifestazione divina. Dio non è più il parresiasta che era nella versione dei Settanta ed entro certi limiti in Filone di Alessandria. La *parrēsia* è semplicemente un modo di essere, una forma di attività tipica dell'uomo. Secondo cambiamento: questa forma di attività implica – fino a un certo punto, in un certo contesto e in determinate circostanze – la connotazione del coraggio, dell'ardimento nel parlare; è anche però un atteggiamento del cuore, una maniera di essere che non ha bisogno di manifestarsi nel discorso e nella parola.

Qualche esempio. Il termine *parrēsia* è impiegato essenzialmente in due contesti, per designare una certa virtù che caratterizza o deve caratterizzare sia gli uomini, o perlomeno i cristiani, sia gli apostoli e coloro che sono

incaricati di insegnare la verità agli uomini. Per gli uomini in generale, o perlomeno per i cristiani, la *parrēsia* non è affatto un'attività di ordine verbale. È la fede in Dio, la certezza che ogni cristiano può e deve riporre nell'amore, nell'affetto di Dio per gli uomini, nel legame che congiunge e collega Dio agli uomini. È questa fiducia parresiastica che rende possibile la preghiera ed è attraverso di essa che l'uomo può entrare in rapporto con Dio. Nella *Prima Lettera di Giovanni*, ad esempio, si dice: "Voi credete nel Figlio di Dio: perciò vi ho scritto queste cose, perché sappiate che avete la vita eterna".<sup>10</sup> Come vedete, qui è proprio sottolineato che coloro ai quali si rivolge Giovanni credono nel nome del Figlio di Dio. Sono credenti, sono cristiani e in quanto tali sanno fin d'ora di avere la vita eterna. "Noi ci rivolgiamo a Dio con fiducia, perché Egli ci ascolta, se gli chiediamo qualcosa secondo la Sua volontà."<sup>11</sup> È il termine *parrēsia* che qui viene tradotto. Noi abbiamo questa certezza (*parrēsia*): se domandiamo qualcosa secondo la Sua volontà, Lui ci ascolta. La *parrēsia* si colloca quindi nel seguente contesto: da un lato il cristiano, in quanto tale, che crede nel nome del Figlio di Dio sa di avere la vita eterna; dall'altro lato egli rivolge a Dio una domanda; cosa gli domanda? Nient'altro che ciò che Dio vuole. E in questa misura, la preghiera o la volontà dell'uomo non sono altro che il raddoppiamento o la restituzione a Dio della Sua propria volontà. Principio di obbedienza. La *parrēsia* si àncora a questa circolarità: della credenza in Dio e della certezza di avere la vita eterna, da un lato, e di una domanda che si rivolge a Dio e che non è altro che la volontà stessa di Dio, dall'altro lato. La *parrēsia* è la fiducia nel fatto che Dio ascolterà coloro che sono cristiani e che, in quanto tali, avendo fede in Lui, non Gli domanderanno nulla che non risulti conforme alla Sua volontà. È questo atteggiamento parresiastico a rendere possibile la fiducia escatologica nel giorno del Giudizio: quel giorno che possiamo attendere, che dobbiamo attendere con piena sicurezza (*meta parrēsias*) grazie all'amore di Dio. È questa fiducia escatologica, questa fiducia in ciò che accadrà nel giorno del Giudizio, che viene espressa, sempre nella *Prima Lettera di Giovanni*: "Dio è amore, e chi vive nell'amore è unito a Dio, e Dio è presente in lui. Così è per Gesù, così è per noi in questo mondo. Se l'amore di Dio è perfetto in noi, ci sentiamo



sicuri (*parrēsia*) per il giorno del Giudizio".<sup>12</sup> Da parte degli uomini, quindi, da parte dei cristiani, la *parrēsia* è questa fiducia nell'amore di Dio: amore che Dio manifesta quando ascolta le preghiere che Gli rivolgiamo; amore che Dio manifesta e manifesterà il giorno del Giudizio.

Ma in questi testi neotestamentari la *parrēsia* è anche il contrassegno dell'atteggiamento coraggioso di colui che predica il Vangelo. Nel qual caso, la *parrēsia* è la virtù apostolica per eccellenza. E qui si ritrovano un significato e un uso della parola molto simili a quelli che si conoscevano nella concezione greca classica o ellenistica. È così negli *Atti degli apostoli*, a proposito di Paolo, della sua vocazione e della diffidenza che i discepoli e gli apostoli, all'inizio, hanno nutrito per lui. Non lo si considera un discepolo di Cristo. È a questo punto che Barnaba racconta come ha visto Paolo a Damasco, come lo ha visto predicare "con coraggio" nel nome di Gesù<sup>13</sup>: a Gerusalemme, allo stesso modo che a Damasco, Paolo ora andrà e verrà tra i discepoli, esprimendosi con tutta sicurezza (*meta parrēsias*) nel nome del Signore. Egli disputava così con i greci e "questi tentarono di ucciderlo".<sup>14</sup> Qui vedete come la predicazione orale, la predicazione verbale, il fatto di prendere la parola, di disputare con i greci – e di farlo al rischio stesso della vita –, sia caratterizzato come *parrēsia*. La virtù apostolica della *parrēsia* è quindi abbastanza vicina a quella che era la virtù greca. Allo stesso modo, nella *Lettera di Paolo agli efesini*, Paolo chiede agli efesini di pregare per lui affinché – dice – "quando apro la bocca mi sia data una parola franca, per far conoscere il mistero del vangelo, del quale sono ambasciatore in catene, e io possa annunziarlo con franchezza (*meta parrēsias*) come è mio dovere".<sup>15</sup> Ecco, dunque, qualche riferimento per la letteratura neotestamentaria: la *parrēsia* come virtù apostolica, con un significato molto vicino a quello attribuitole dai greci; e poi la *parrēsia* come forma di fiducia generale dei cristiani nei confronti di Dio.

Consideriamo ora – ed è qui che le cose si fanno senz'altro più complicate, comunque più interessanti – l'ascetica dei primi secoli e anche quella successiva. La *parrēsia* comincia allora ad apparire con un valore ambiguo. Entro certi limiti, questa ambiguità valoriale della nozione di *parrēsia* riprende e amplifica l'ambiguità che avevamo già osservato nei greci,

quando era apparsa sia come il coraggio dell'individuo virtuoso che si rivolge agli altri tentando di riportarli dai loro errori verso la verità, sia come la libertà di parola, il disordine, l'anarchia in base alla quale ciascuno può dire tutto di tutto. Fino a un certo punto questa ambiguità la ritroveremo, ma profondamente spostata.

In primo luogo la *parrēsia* appare, nel suo valore positivo, come una sorta di virtù-cerniera, che caratterizza, al tempo stesso, l'atteggiamento del cristiano e del buon cristiano agli occhi degli uomini e il suo modo di essere agli occhi di Dio. Agli occhi degli uomini, la *parrēsia* sarà il coraggio di far valere, a dispetto di tutte le minacce, la verità nota, conosciuta e quella che si vuole testimoniare. E qui siamo vicini a quel valore di *parrēsia* comprensivo dei significati che abbiamo incontrato nell'antichità greca. È in questi termini, ad esempio, che trovate tale valore in Giovanni Crisostomo, nel suo trattato dedicato alla provvidenza, *Sulla provvidenza di Dio*: in mezzo alle persecuzioni, le pecore divennero pastori e i soldati capi, grazie alla loro *parrēsia* e al loro coraggio (*andreia*).<sup>16</sup> Qui siamo in un paesaggio molto noto, quello della persecuzione e dei martiri. Davanti alle persecuzioni, alcuni individui hanno il coraggio di far valere la verità in cui credono. Questo coraggio lo manifestano. Abbiamo così dei soldati che svolgono il compito dei capi e lo fanno perché sono capaci di assumere un atteggiamento coraggioso e improntato alla *parrēsia*. Allo stesso modo, Giovanni Crisostomo, sempre nel trattato *Sulla provvidenza di Dio*, dice: pensa a quale profitto gli uomini molto attenti hanno probabilmente tratto da questi esempi, vedendo un'anima invincibile, una saggezza che non si lascia asservire, una lingua piena di *audacia coraggiosa*.<sup>17</sup> "Audacia coraggiosa" traduce qui il termine *parrēsia*. L'idea è la seguente: questa *parrēsia*, grazie alla quale certi individui sono stati capaci di opporsi alle persecuzioni e di accettare il martirio, è stata vantaggiosa e utile. "Pensa a quale profitto gli uomini molto attenti hanno probabilmente tratto da questi esempi." Vi sono uomini pronti a essere persuasi, convinti o in ogni caso richiamati alla verità della lezione evangelica dal coraggio di questi parresiasti, che sono poi i martiri. Il martire è il parresiasta per eccellenza. Voi vedete perciò che la parola *parrēsia* si riferisce al coraggio che si ha di fronte ai

persecutori: al coraggio che si dimostra rispetto a se stessi, ma anche rispetto agli altri e a quelli che si è intenzionati a persuadere, a convincere oppure a rendere più forti nella fede.

Ma la *parrësia* come rapporto con gli uomini è anche una virtù rispetto a Dio. La *parrësia* non è semplicemente il coraggio che si manifesta di fronte alle persecuzioni per convincere gli altri, ma anche un coraggio che coincide con la fiducia che si ripone in Dio, e questa fiducia non può essere dissociata da un atteggiamento coraggioso nei confronti degli uomini.\* Ciò che fa appunto la differenza – credo sia san Girolamo a dirlo – tra il coraggio per esempio di un Socrate o di un Diogene e quello di un martire è che nel primo caso si tratta del coraggio di un uomo che si rivolge agli altri uomini, mentre nel caso del martire cristiano il coraggio si appoggia all'altro aspetto, all'altra dimensione della stessa *parrësia*: la fiducia in Dio. Fiducia nella salvezza, nella bontà di Dio; fiducia, anche, nel Suo ascolto. E qui tutta una serie di testi fa vedere che il tema della *parrësia* arriva a congiungersi con il tema della fede e della fiducia in Dio.

In un trattato di Gregorio di Nissa (*La verginità*, capitolo XII), avete ad esempio un passaggio molto interessante sulla *parrësia*, che fino a un certo punto conferma alcuni motivi del cinismo. Di questo si parla nel trattato: attraverso il ripiegamento su se stessi, l'esame di sé e tutto il lavoro con cui si tenta di decifrare la forma originaria dell'anima, mettendo in luce ogni cosa che l'abbia appannata e sporcata, si tratta di ridiventare, di ritornare a ciò che era l'uomo primitivo nella sua prima fase di vita. Gregorio di Nissa, in questo passaggio, domanda: chi era dunque quest'uomo primitivo? "Non aveva vestiti [...], poteva guardare con tutta sicurezza (*en parrësia*) il volto di Dio, non giudicava il bello mediante il gusto e la vista, 'gioiva solo nel Signore'."<sup>18</sup> Questo passaggio conferma l'idea dei cinici di una vita primitiva che è al tempo stesso una vera vita alla quale bisogna ritornare: una vita di spoliazione e di nudità. Si ritrova l'idea di una *parrësia* intesa come *parrësia* del *vis-à-vis*, del faccia a faccia con Dio. In questo stato primitivo del rapporto dell'umanità con Dio, gli uomini hanno una totale fiducia. Sono nella *parrësia* con Dio: apertura del cuore, presenza immediata, comunicazione diretta dell'anima e di Dio. Vi sono altri testi come questo, ma forse, alla fin fine,

meno significativi. Come vedete, il termine *parrēsia* appare con questo valore positivo, relativo al rapporto con gli altri, nella misura in cui si è capaci di manifestare, fino al martirio, il coraggio della verità. Si può avere questo coraggio della verità solo se esso trova il suo radicamento e il suo ancoraggio in una relazione di fiducia in Dio: una relazione che ci avvicini il più possibile a Lui, in una sorta di faccia a faccia che richiama, almeno fino a un certo punto, il faccia a faccia originario dell'uomo con il suo Creatore. Ecco il nucleo positivo del termine *parrēsia*.

Tuttavia, via via che nella vita del cristianesimo, nella pratica cristiana e nelle istituzioni cristiane si imporrà il principio di obbedienza, tanto nel rapporto con se stessi quanto nel rapporto con la verità, ecco ciò che accade a questa relazione di fiducia in se stessi (caratteristica della *parrēsia*), fondata su una relazione di fiducia in Dio: in qualche modo tale fiducia (fiducia nella salvezza, fiducia nell'ascolto di Dio, nella Sua vicinanza, nell'apertura dell'anima a Dio) si offuscherà, verrà scossa rispetto al suo fondamento e al suo asse primario e subirà, per così dire, un appannamento. Al tema della *parrēsia*-fiducia si sostituirà il principio di una trepida obbedienza, nella quale il cristiano dovrà temere Dio, riconoscere la necessità di sottomettersi alla Sua volontà e alla volontà di coloro che Lo rappresentano. Vedremo svilupparsi il tema del sospetto nei confronti di se stessi, così come la regola del silenzio. Per queste ragioni la *parrēsia* – apertura del cuore, relazione di fiducia attraverso la quale uomo e Dio sono posti faccia a faccia, maggiormente vicini l'uno all'altro – corre il pericolo di apparire sempre di più come una forma di arroganza o di presunzione.

Tutto questo, certamente, richiederebbe un'elaborazione più ampia; però come vedete – a partire, diciamo, dal IV secolo, ma sempre più nettamente nel V e nel VI secolo –, si sviluppano nel cristianesimo le strutture d'autorità grazie alle quali l'ascetismo individuale si troverà incastonato, per così dire, entro due assetti istituzionali: da un lato quelli del cenobio e del monachesimo collettivo, dall'altro lato quello della funzione pastorale, attraverso cui la condotta delle anime viene affidata ai pastori, ai preti o ai vescovi. Mentre si sviluppano queste strutture, il tema di un rapporto con Dio che può essere

mediato solo dall'obbedienza trascinerà con sé, come condizione e conseguenza, l'idea che l'individuo non è capace di salvarsi da solo, di ritrovare da sé quel *vis-à-vis* con Dio, quel faccia a faccia con Dio che poteva caratterizzare la sua esistenza primitiva. Se non è capace di avere questo rapporto con Dio in maniera autonoma, con il movimento della propria anima e con l'apertura del proprio cuore – se può averlo solo attraverso la mediazione di queste strutture d'autorità –, è allora il segno che deve sospettare di se stesso. Non deve credere, non deve immaginare, non deve avere l'arroganza di ritenersi capace, con le sue sole forze, di salvarsi e di trovare la via che lo apra a Dio. Egli deve essere, per se stesso, un oggetto di diffidenza. Deve essere l'oggetto di una vigilanza attenta, scrupolosa, sospettosa. Dentro di sé e con le sue sole forze non può trovare altro che il male e potrà rendere possibile la sua salvezza solo con la rinuncia a se stesso e con la messa in pratica di questo principio generale dell'obbedienza.

La *parrësia*, diventata questa sorta di rapporto di fiducia, di apertura del cuore che poteva legare l'uomo a Dio, sparirà come tale o piuttosto riapparirà sotto nuova luce: come un difetto, come un pericolo, come un vizio. La *parrësia* come fiducia è estranea al principio del timore di Dio. Si contrappone al sentimento necessario di un allontanamento dal mondo e dalle cose del mondo. La *parrësia* appare come incompatibile con lo sguardo severo che bisogna ora rivolgere a se stessi. Colui che può rendere possibile la sua salvezza – vale a dire colui che teme Dio, che si sente straniero nel mondo, che sorveglia e che deve sorvegliare senza sosta se stesso – non può possedere questa *parrësia*, questa fiducia esultante con cui era legato a Dio e veniva portato a Lui fino ad afferrarlo in un faccia a faccia diretto. La *parrësia*, ora, appare dunque come un comportamento biasimevole, di presunzione, di familiarità e di fiducia arrogante in se stessi.

Trovate così un certo numero di testi, in particolare nella letteratura ascetica e negli *Apoftegmi dei Padri del deserto*. Avete per esempio questo apoftegma: non essere l'intimo dell'egumeno (il superiore della comunità), non frequentarlo troppo, perché ne ricaverai della *parrësia* e, alla fine, desidererai essere superiore a tua volta.<sup>19</sup> Il testo più celebre e

fondamentale in questa nuova critica della *parrēsía* è l’apoftegma di Agatone (il primo in ordine alfabetico). Un giovane monaco si reca in visita ad Agatone e gli dice: “Voglio abitare insieme ad altri fratelli. Dimmi in che modo devo vivere con loro”. Ecco la risposta di Agatone: “In tutti i giorni della tua vita considerati straniero come il primo giorno in cui ti sei unito a loro, per non avere mai con essi troppa libertà”.<sup>20</sup> E continua: cosa c’è di peggio della *parrēsía*? Niente, dice. “Essa rassomiglia a un gran ciclone ardente: quando arriva, tutti fuggono davanti a esso e distrugge tutti i frutti degli alberi.”<sup>21</sup> Il contesto di questo apoftegma è interessante e lo si può ricostruire molto schematicamente nel modo seguente: si tratta, lo vedete, della questione della vita comunitaria. Si tratta di un giovane monaco che viene a praticare l’ascetismo, ma viene a praticarlo con i fratelli. Ora, esiste un pericolo in questa nuova vita, trascorsa quindi con i fratelli, sotto l’autorità di un egumeno e con una regola comune. Il pericolo è che il monaco, legato in questo modo agli altri, gestisca la sua esistenza nel mondo in totale fiducia, senza sospettare né di sé né degli altri, e pratici la *parrēsía* – una *parrēsía* che ci appare come fiducia in sé, fiducia negli altri, fiducia in ciò che è possibile fare insieme –, dimenticando così che in una vera vita ascetica si deve sempre portare avanti un’elaborazione e una decifrazione di sé: il che implica diffidenza nei confronti di se stessi, timore nei confronti della salvezza e tremore di fronte alla volontà di Dio.

Questo testo tratto dagli *Apoftegmi* di Agatone verrà ripreso un po’ più tardi da Doroteo di Gaza nel libro IV dei suoi *Insegnamenti*. Egli lo riprende per commentarlo e lo fa con le seguenti parole, in cui si trovano, credo, gli elementi di questa antiparrēsía che si sta sviluppando: “Scacciamo invece da noi stessi il timor di Dio [...] quando non abbiamo il ricordo della morte né delle punizioni, quando non badiamo a noi stessi, quando non facciamo l’esame di come abbiamo passato il tempo, ma viviamo nell’indifferenza e frequentiamo gente indifferente, quando siamo sfrontati [quando ci abbandoniamo alla *parrēsía*]: questo è peggio di tutto, è la rovina completa”.<sup>22</sup> Questa *parrēsía*, volendone riprendere i differenti elementi, consiste nel cacciare lontano da sé il timore di Dio, senza pensare né alla morte né al castigo. In questa fiducia che si

pretende di avere in Dio, si ritorna di fatto a Dio e ci si allontana dal timore di Dio: timore di ciò che accade al momento della morte, timore del Giudizio e timore dei castighi conseguenti al Giudizio. Seconda caratteristica di questa *parrēsia*, ora divenuta una mancanza e un vizio: non solamente non si teme Dio, ma non si vigila su se stessi. “Scacciamo invece da noi stessi il timor di Dio [...] quando non abbiamo il ricordo della morte né delle punizioni, quando non badiamo a noi stessi, quando non facciamo l’esame di come abbiamo passato il tempo.”<sup>23</sup> Vedete che la *parrēsia* è ora negligenza verso se stessi, mentre prima era cura di sé. Non ci si cura di sé, non si ha nei propri riguardi la diffidenza necessaria. Terza caratteristica: “Viviamo nell’indifferenza e frequentiamo gente indifferente”.<sup>24</sup> Questa volta è in questione la fiducia nel mondo. Familiarità con il mondo, abitudine a vivere in mezzo agli altri, ad accettare ciò che fanno e ciò che dicono: a essere minacciosi sono tutti questi legami, che si contrappongono alla necessaria estraneità che dobbiamo avere nei confronti del mondo.

Non-timore di Dio, non-diffidenza verso se stessi, non-sospetto nei confronti del mondo: ecco ciò che caratterizza la *parrēsia*. Essa è fiducia arrogante. Doroteo di Gaza continua con un’affermazione altrettanto interessante: “La *parrēsia*, poi, è multiforme. Si è sfrontati con la parola, col tatto, con lo sguardo. Per *parrēsia* si arriva ai discorsi oziosi, alle conversazioni mondane”.<sup>25</sup> In questa vita comunitaria, cenobitica, la *parrēsia* spinge a tenere vani discorsi e a parlare di cose mondane. “È *parrēsia* toccare qualcuno senza necessità, mettere le mani addosso a qualcuno per ridere.”<sup>26</sup> Da tutta questa familiarità fisica, corporea, che si può avere nella vita comunitaria, ci si deve quindi distaccare, nella misura in cui si diffida di sé e degli altri e si teme Dio. La *parrēsia* consiste infine nel guardare senza pudore (*anaidōs*) un fratello.<sup>27</sup> “Senza rispetto non si onora nemmeno Dio stesso né si bada a qualsiasi comandamento.”<sup>28</sup> Vedete che la *parrēsia* appare ora, in maniera assai curiosa, come un’assenza di rispetto. Non è impossibile che vi sia qui un riferimento esplicito a tutto ciò che, nella concezione greca, collegava il problema della *parrēsia* a quello, stoico e cinico, dell’*aidōs* o dell’*anaideia* (pudore e impudicizia). Ma anche senza questo

riferimento esplicito ritroviamo tuttavia il problema della *parrēsia* come fiducia in se stessi che misconosce il necessario rispetto dovuto agli altri. Con queste conseguenze: l'eliminazione della *parrēsia* come arroganza e fiducia in sé; la necessità di un rispetto che deve avere la sua forma originaria e la sua manifestazione essenziale nell'obbedienza. Laddove c'è obbedienza, non può esservi *parrēsia*. Ritroviamo quello che vi dicevo poco fa, vale a dire: il problema dell'obbedienza è al cuore di questa inversione dei valori della *parrēsia*.

Mi sembra – e qui mi fermerò – che attraverso questa scissione nella nozione di *parrēsia* si veda imprimersi nel cristianesimo l'opposizione tra due grandi matrici, tra due grandi nuclei dell'esperienza cristiana. Come dicevo, la nozione di *parrēsia*, in questi testi patristici, non è universalmente, uniformemente, continuamente negativa. Abbiamo una concezione positiva e una negativa della *parrēsia*. La concezione positiva è quella che fa della *parrēsia* una fiducia in Dio: una fiducia come elemento attraverso il quale l'uomo può dire la verità di cui è portatore in quanto apostolo o martire. La *parrēsia* è inoltre la fiducia che si ha nell'amore di Dio e nel modo in cui Dio accoglierà l'uomo quando verrà il giorno del Giudizio. Intorno a questa concezione della *parrēsia* si è venuto a cristallizzare quello che si potrebbe definire il polo parresiastico del cristianesimo, dove il rapporto con la verità si stabilisce nella forma di un faccia a faccia con Dio e nella forma di una fiducia umana che corrisponde all'effusione dell'amore divino. Questo polo parresiastico mi sembra sia stato all'origine di quella che si potrebbe chiamare la grande tradizione mistica del cristianesimo. A chi ha sufficiente fiducia in Dio, a chi ha il cuore abbastanza puro da potersi aprire a Dio, a costui Dio risponderà con un movimento che gli garantirà la salvezza, permettendogli di avere accesso a un eterno faccia a faccia con Lui. È questa la funzione positiva della *parrēsia*.

C'è poi un altro polo, nel cristianesimo: un polo antiparresiastico che fonda non già la tradizione mistica ma la tradizione ascetica. È il polo secondo il quale il rapporto con la verità non si può stabilire che nell'obbedienza timorosa e rispettosa nei riguardi di Dio e sotto la forma di una decifrazione sospettosa di se stessi, attraverso le tentazioni e



le prove. Questo polo antiparresiastico, ascetico, estraneo alla fiducia – questo polo della diffidenza nei riguardi di se stessi e del timore nei riguardi di Dio –, non è meno importante del polo parresiastico. Direi persino che è stato storicamente e istituzionalmente molto più rilevante, poiché è attorno a esso, alla fin fine, che si sono sviluppate tutte le istituzioni pastorali del cristianesimo. La lunga e difficile persistenza della mistica – dell'esperienza mistica – nel cristianesimo non è nient'altro che la sopravvivenza, mi pare, del polo parresiastico della fiducia in Dio, che è rimasto, non senza sofferenza, in una posizione marginale, contro la grande impresa del sospetto parresiastico che l'uomo è chiamato a manifestare e a praticare nei confronti di se stesso e degli altri, attraverso l'obbedienza a Dio, nel timore e nel tremore per questo stesso Dio.

Ormai, con lo sviluppo del polo antiparresiastico, ascetico, la verità di sé, o addirittura il problema dei rapporti tra conoscenza della verità e verità di sé, non potrà più assumere la forma in qualche modo piena e intera di un'esistenza altra che sarebbe contemporaneamente esistenza di verità ed esistenza capace di conoscere la verità su di sé. Ormai la conoscenza di sé (conoscenza a proposito di se stessi, conoscenza su se stessi) sarà una delle condizioni fondamentali – e persino la condizione preliminare – della purificazione dell'anima, valida perciò per il momento in cui si potrà finalmente raggiungere il rapporto di fiducia con Dio. Non si raggiungerà la vera vita che alla condizione preliminare di aver praticato su di sé questa decifrazione della verità.

Decifrare la verità di sé in questo mondo, decifrare se stessi nell'ambito della diffidenza verso di sé e verso il mondo, nel timore e nel tremore nei confronti di Dio: è questo e solamente questo che potrà darci l'accesso alla vera vita. Verità della vita prima della vera vita: è in questo capovolgimento che l'ascetismo cristiano ha modificato fundamentalmente un ascetismo antico, che aspirava sempre a gestire al tempo stesso la vera vita e la vita di verità, e che, almeno nel cinismo, affermava la possibilità di gestire questa vera vita di verità.

Ecco, ascoltate, avevo delle cose da dirvi sul quadro generale di queste analisi.\* Ma insomma, è troppo tardi. Allora, grazie.

\* Il manoscritto cita a margine, per Filone, i paragrafi 150, 126 e 95, e i *Proverbi*, 10, 9-11 per la Bibbia dei Settanta.

\* Il manoscritto fa qui riferimento alla lettera 139 di Teodoreto di Ciro.

\* M.F. fa riferimento a tutto lo sviluppo seguente che conclude il manoscritto del 1984:

“Rapporti tra soggetto e verità:

A) Studiarli nell'antichità: più precisamente nel corso di quel lungo periodo che va dalla Grecia classica a ciò che si chiama la tarda antichità o l'inizio del cristianesimo; si tratta dell'altro versante dell'avvenimento che gli storici della filosofia conoscono bene, in cui le relazioni tra l'essere e la verità sono definite sul piano della metafisica.

B) Ho tentato di studiare questi rapporti nella loro autonomia relativa rispetto alla verità (= un'indipendenza che implica comunque una presenza di scambi); ho tentato di studiarli dal punto di vista della pratica di sé;

a) vale a dire mantenendo le analisi, per quanto è possibile, al di qua della definizione del soggetto come anima e tenendo gli occhi fissi sul problema del sé, del rapporto con sé; sicuramente questo rapporto con sé assume spesso la forma della relazione con l'anima, ma vi sarebbe evidentemente qualcosa di riduttivo nel fermarsi qui, e la diversità dei significati che sono dati al termine *psykhē* si comprende, o perlomeno si chiarisce, se si vuole proprio capire che il rapporto con l'anima fa parte di un insieme: relazione con il *bios*, con il corpo, con le passioni, con gli avvenimenti;

b) e questi rapporti ho tentato di analizzarli come temi relativi a pratiche, vale a dire: oggetti di elaborazione secondo procedimenti tecnici, sui quali si riflette, che si modificano e si perfezionano; che si insegnano e che si trasmettono attraverso gli esempi; che si mettono in opera nel corso della propria esistenza in certi momenti privilegiati e scelti oppure in modo regolare e continuo; queste pratiche si radicano in un atteggiamento fondamentale che è la preoccupazione di se stessi, la cura di sé; hanno come fine la costituzione di un *ēthos*, di un modo di essere, di un modo di fare e di un modo di comportarsi che corrispondono ad alcuni principi razionali e che fondano l'esercizio della libertà intesa come indipendenza; lo studio delle pratiche di sé è quindi lo studio di forme concrete, di prescrizioni e di tecniche assunte dalla cura del sé nel suo ruolo etopoietico.

C) Ho pensato che si potrebbe porre la domanda dei giochi di verità ai quali questi rapporti con se stessi fanno appello, sui quali poggiano e dai quali si attendono alcuni effetti specifici; a questa domanda vi sono diverse risposte:

la costituzione etica di se stessi presuppone l'acquisizione di un certo numero di conoscenze più o meno numerose e complesse che riguardano ambiti più o meno estesi e più o meno lontani o vicini al soggetto stesso: verità fondamentali sul mondo, la vita, l'essere umano ecc.; verità pratiche su ciò che conviene fare in questa o quella circostanza; in breve, tutto un insieme di cose da imparare: i *mathēmata*.

Ma la costituzione di sé come soggetto etico implica anche un altro gioco di verità:

non più quello dell'apprendimento, dell'acquisizione di proposizioni vere di cui armarsi, attrezzarsi per la vita e per i suoi avvenimenti, ma quello dell'attenzione portata su se stessi, su ciò che si è capaci di fare, sul grado di dipendenza che si è raggiunto, sui progressi che si devono fare e che restano da fare; e questi giochi di verità non dipendono da *mathēmata*, non sono delle

cose che si insegnano e si imparano; sono degli esercizi che si fanno su se stessi: esame di sé; prove di resistenza e altri controlli delle rappresentazioni; dimensione dell'*askēsis*.

Non è tutto: non basta questo esercizio della verità su se stessi. Non è possibile, non trova un fondamento che sulla base di un atteggiamento che è quello del coraggio della verità: avere il coraggio di dire la verità senza dissimulare nulla e a dispetto dei pericoli che questo comporta.

Ed è qui che si incontra la nozione di *parrēsia*: nozione politica nella sua origine, e nozione che, senza perdere questo significato originario, subisce inflessioni quando si coniuga con il principio della cura del sé.

La *parrēsia*, o piuttosto il gioco parresiastico, appare sotto due aspetti:

- il coraggio di dire la verità a colui che si vuole aiutare e dirigere nella formazione etica di se stesso;
- il coraggio di manifestare verso tutto e contro tutto la verità su se stessi, di mostrare ciò che si è.

È a questo punto che appare il cinico: egli ha il coraggio insolente di mostrarsi così com'è; ha l'ardire di esprimere la verità; e nella critica che muove a regole, convenzioni, costumi e abitudini, rivolgendosi in tutta disinvoltura e aggressività ai sovrani e ai potenti, egli capovolge, drammatizza anche la vita filosofica, le funzioni della *parrēsia* politica.

So bene che presentando le cose così ho l'aria di attribuire al cinismo un posto essenziale nell'etica antica e di farne una figura assolutamente centrale, mentre invece il cinismo rimane, almeno da un certo punto di vista, un fenomeno marginale e di frontiera.

Con il cinismo, infatti, volevo solamente esplorare un limite, uno dei due limiti tra cui si dispiegano i temi della cura di sé e del coraggio della verità.

Sarebbe dunque meglio presentare le cose così.

La filosofia antica ha legato l'uno all'altro il principio della cura di sé (il dovere di occuparsi di se stessi) e l'esigenza del coraggio di dire, di manifestare la verità.

Infatti, vi sono certo stati modi differenti di legare insieme cura di sé e coraggio della verità e si possono forse riconoscere due forme estreme, due modalità opposte che hanno ripreso entrambe, ciascuna a suo modo, l'*epimeleia* e la *parrēsia* socratiche:

- la modalità platonica. Essa accentua in modo molto significativo l'importanza e l'ampiezza dei *mathēmata*; dà alla conoscenza di sé la forma della contemplazione di sé da parte di se stessi e del riconoscimento ontologico di ciò che l'anima è nel suo essere proprio; tende a stabilire una doppia scissione: dell'anima e del corpo; del mondo vero e del mondo delle apparenze. Infine la sua importanza considerevole consiste nel fatto che ha potuto legare questa forma della cura di sé alla fondazione della metafisica, mentre la distinzione tra l'insegnamento esoterico e le lezioni aperte a tutti limitava la sua portata politica;

- la modalità cinica. Essa riduce il più possibile l'ambito dei *mathēmata*, dà alla conoscenza di sé la forma privilegiata dell'esercizio, della prova, delle pratiche di resistenza; cerca di manifestare l'essere umano nella spoliazione della sua verità animale e se è restata in disparte in rapporto alla metafisica, se è rimasta estranea alla sua grande posterità storica, ha lasciato nella storia dell'Occidente un certo modo di vita, un certo *bios*, che ha giocato, con diverse modalità, un ruolo essenziale.

Ponendo la questione dei rapporti tra cura di sé e coraggio della verità, sembra davvero che platonismo e cinismo rappresentino due grandi forme speculari che hanno dato luogo, ciascuna, a una genealogia differente: da una parte la *psykhē*, la conoscenza di sé, il lavoro di purificazione, l'accesso all'altro mondo; dall'altra il *bios*, la messa alla prova di se stessi, la riduzione all'animalità, la lotta in questo mondo contro il mondo.

Ma ciò su cui vorrei insistere, per finire, è questo: non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra”.

## Note

<sup>1</sup> H. Schlier, “Parrēsia, parrēsiazomai”, in G. Kittel (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, pp. 869-884. Versione inglese: *Theological Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Mich.) 1964 (ultima edizione: 2006).

<sup>2</sup> S.B. Marrow, *Parrhesia and the New Testament*, in “The Catholic Biblical Quarterly”, 44, 3, 1982, pp. 431-446.

<sup>3</sup> Philon d’Alexandrie, *De specialibus legibus*, I, § 322, trad. fr. di S. Daniel, Éd. du Cerf, Paris 1975, p. 205 [“La Natura non nasconde nulla delle sue opere gloriose”]. E poco prima, § 320, p. 203 [“Se queste cose in effetti sono buone e vantaggiose, perché allora, voi iniziati, vi rinchiudete in una profonda oscurità?”].

<sup>4</sup> Ivi, § 321, p. 203 [“Che coloro le cui azioni sono benefiche per tutti si avvalgano di una completa libertà di parola (*estō parrēsia*)”].

<sup>5</sup> *Ibid.* [“Che vadano in pieno giorno, in mezzo alla pubblica piazza, ad intrattenersi con folle numerose”].

<sup>6</sup> Giobbe, 22, 21-28 (trad. fr. di L. Segond, 1910) [trad. it. nostra].

<sup>7</sup> Philon d’Alexandrie, *De specialibus legibus*, I, § 203, cit., p. 131 [“La Legge vuole prima di tutto che lo spirito di colui che sacrifica sia stato santificato dai buoni pensieri [...] in modo che mentre impone le mani egli possa in tutta franchezza (*parrēsiasamenon*), nella purezza della sua coscienza (*ek katharou tou suneidotos*), pronunciare delle parole”].

<sup>8</sup> *Proverbi*, 1, 20-21.

<sup>9</sup> *Salmi*, 94, 1-3.

<sup>10</sup> *Prima Lettera di Giovanni*, 5, 13 [le *Lettere* e gli *Atti* sono citati nelle traduzioni curate o approvate dalla Conferenza episcopale italiana].

<sup>11</sup> Ivi, 5, 14.

<sup>12</sup> Ivi, 4, 16-17.

<sup>13</sup> “Venuto a Gerusalemme, cercava di unirsi con i discepoli, ma tutti avevano paura di lui, non credendo ancora che fosse un discepolo. Allora Barnaba lo prese con sé, lo presentò agli apostoli e raccontò loro come durante il viaggio aveva visto il Signore che gli aveva parlato, e come in Damasco aveva predicato con coraggio nel nome di Gesù” (*Atti*, 9, 27).

<sup>14</sup> “Così egli poté stare con loro e andava e veniva a Gerusalemme, parlando apertamente nel nome del Signore e parlava e discuteva con gli Ebrei di lingua greca; ma questi tentarono di ucciderlo” (*Atti*, 9, 28-29).

<sup>15</sup> Lettera di Paolo agli efesini, 6, 19-20.

<sup>16</sup> “Tandis que personne n’est là pour guider le troupeau, les brebis elles-mêmes faisant l’office de pasteurs, les soldats celui de chef, grâce à leur confiante audace (*parrēsias*) et à leur courage (*andreias*), et tous, avec la ferveur, le zèle, la retenue qui conviennent, n’es-tu frappé de stupeur et plein d’admiration des actes de vertu dont les événements ont été cause? [Mentre nessuno è alla guida della truppa, le pecore stesse fungendo da pastori e i soldati da capi grazie alla loro fiduciosa audacia (*parrēsias*) e al loro coraggio (*andreias*), e tutti, con il fervore, lo zelo, il ritegno che convengono, non sei sbalordito e pieno di ammirazione degli atti di virtù che gli avvenimenti hanno causato]?”: cfr. Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, XIX, 11, trad. fr. e cura di A.-M. Malingrey, Éd. du Cerf, Paris 1961, p. 241.

<sup>17</sup> Ivi, XXII, 5, p. 259.

<sup>18</sup> Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, 302c, XII, 4, trad. fr. di M. Aubineau, Éd. du Cerf, Paris 1966, pp. 417-418 [Gregorio di Nissa / Giovanni Crisostomo, *La verginità*, a cura di S. Lilla, Città Nuova Editrice, Roma 1990, p. 80].

<sup>19</sup> “Un viellard dit: ‘Ne sois pas intime avec l’higoumène et ne le fréquente pas trop, car tu en tireras de l’assurance (*kai parrēsian hexeis*) et tu désireras commander aux autres (*hēgeisthai allōn*)’” [Un vecchio dice: “Non essere intimo dell’egumeno e non frequentarlo troppo, perché ne ricaverai della *parrēsia* (*kai parrēsian hexeis*) e desidererai comandare agli altri (*hēgeisthai allōn*)”]: cfr. *Les Apophtegmes des Pères*, vol. II, § XV, n. 107, trad. fr. di J.-C. Guy, Éd. du Cerf, Paris 2003, p. 351.

<sup>20</sup> Ivi, p. 31 [trad. it. *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Città Nuova Editrice, Roma 1975, vol. I, pp. 114-115].

<sup>21</sup> Foucault cita qui Agatone nel testo di Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles, Instructions*, IV, § 52, 1665A, Éd. du Cerf, Paris 1963, p. 233 [Doroteo di Gaza, *Insegnamenti spirituali*, a cura di M. Paparozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1993, p. 95].

<sup>22</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>23</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>24</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

<sup>25</sup> Ivi, § 53, p. 235 [trad. it. cit., pp. 95-96].

<sup>26</sup> *Ibid.* [trad. it. cit., p. 96].

<sup>27</sup> *Ibid.* [trad. it. cit., p. 96: “È *parrēsia* [...] guardare qualcuno sfacciatamente (*anaidōs*)”].

<sup>28</sup> *Ibid.* [trad. it. cit.].

Nota del curatore  
di Frédéric Gros

Frédéric Gros è professore di Filosofia politica all'Università di Paris XII. Insegna anche all'Institut d'études politiques de Paris (Master "Histoire et Théorie du politique"). Ultime opere pubblicate: *États de violence. Essai sur la fin de la guerre* (Gallimard, Paris 2006) e *Marcher, une philosophie* (Carnets Nord, Paris 2009).

Quello del 1984 è l'ultimo corso che Foucault ha pronunciato al Collège de France. Molto affaticato all'inizio dell'anno, comincia le sue lezioni solo nel mese di febbraio per terminarle alla fine di marzo. Le sue ultime parole pubbliche al Collège de France saranno: "È troppo tardi. Allora, grazie". La sua morte, in giugno, getta su questo corso una luce un po' particolare, essendo forte la tentazione di leggervi una sorta di testamento filosofico. Il corso vi si presta, d'altronde, poiché, ritornando con Socrate alle radici stesse della filosofia, Foucault decide di iscrivervi la totalità della propria opera critica.

### *1. Il quadro metodologico generale: l'ontologia dei discorsi veri*

Foucault, come è sua abitudine, dedica tutta una parte delle prime lezioni ad alcune considerazioni di metodo, impegnandosi ancora una volta a definire la specificità del suo approccio. Riprendendo una problematica de *L'archeologia del sapere*,<sup>1</sup> è in riferimento al concetto di verità che Foucault costruirà la propria differenza. L'archeologia consisteva nel mettere in luce un'organizzazione discorsiva che struttura i saperi costituiti. Questo strato discorsivo non possedeva né la sistematicità né la dimostrabilità delle scienze, ma rappresentava un codice vincolante di organizzazione dei discorsi.<sup>2</sup> Situando su questo terreno il proprio oggetto di analisi, Foucault si sottraeva contemporaneamente ai canoni dell'epistemologia e a quelli della storia delle scienze: non si trattava più di porre ai discorsi veri il problema delle loro condizioni di possibilità formale o di progressiva rivelazione, ma quello delle loro condizioni storico-culturali di esistenza. Nel 1984 Foucault costruisce, questa volta, la distinzione tra un'analisi delle strutture epistemologiche, da un lato, e una disamina delle forme "aleturgiche"<sup>3</sup> dall'altro. La prima solleva



la questione relativa a ciò che rende possibile una conoscenza vera, la seconda pone il problema delle trasformazioni etiche del soggetto nella misura in cui esso fa dipendere il proprio rapporto con se stesso e con gli altri da un certo dire-il-vero. Ciò che Foucault chiama allora “aleturgia” presuppone un principio di irriducibilità a qualsiasi epistemologia.

Durante tutto il 1984, egli procederà al dispiegamento di un concetto di verità assolutamente originale, che secondo lui trova nella filosofia antica un’iscrizione di grande importanza, largamente occultata dal regime moderno dei discorsi e dei saperi. D’altronde, come aveva già fatto l’anno precedente, nelle sue prime lezioni Foucault riposiziona il trittico della sua opera critica: uno studio dei modi di veridizione (piuttosto che un’epistemologia della Verità); un’analisi delle forme di governamentalità (piuttosto che una teoria del Potere); una descrizione delle tecniche di soggettivazione (piuttosto che una deduzione del Soggetto). La posta in gioco di questo lavoro consiste nel prendere come oggetto di studio un nucleo culturale determinato (la confessione, la cura di sé ecc.), che acquista il proprio spessore, appunto, all’incrocio di queste tre dimensioni.<sup>4</sup>

È all’interno di questo quadro teorico generale che deve essere restituita l’analisi della nozione di *parrēsia*, avviata nel 1982 e proseguita nel 1983. Essa trova la sua più precisa collocazione all’interno di quella che nel 1983 Foucault aveva chiamato un’“ontologia dei discorsi veri”.<sup>5</sup> Bisogna intendere, con questo, uno studio che non chiede ai discorsi veri quali sono le forme intrinseche che li rendono validi, ma che pone la domanda sui modi d’essere che essi implicano per il soggetto che ne fa uso. Foucault può allora proporre una tipologia unica degli stili di veridizione nel contesto culturale antico, molto lontana da quella che la tradizione ha conosciuto dopo Aristotele (la gerarchizzazione dei discorsi in base alla loro forma logica), prendendo questa volta in considerazione il tipo di rapporto con sé e con gli altri implicato da un’asserzione di verità. È così che il dire-il-vero della *parrēsia* – proprio in quanto essa punta a trasformare l’*ēthos* del proprio interlocutore, comporta un rischio per il locutore e si iscrive in una dimensione temporale dell’attualità – viene distinto dal dire-il-vero dell’insegnamento, della profezia e della saggezza.<sup>6</sup>

## 2. Il segreto greco della politica: la differenza etica

Foucault aveva dedicato una buona parte del 1983 allo studio della nozione di *parrēsia* nella sua dimensione politica. Si trattava allora di portare alla luce una condizione non formale della democrazia ateniese: il coraggio di un dire-il-vero che si esercita dopo un'esposizione pubblica. Il coraggio della verità era stato allora definito come ciò che rende effettivo e autentico il gioco democratico.<sup>7</sup>

Nelle prime lezioni del 1984,<sup>8</sup> Foucault non vuole far altro che stendere il bilancio dell'anno precedente, ma si accorge subito che ciò che si presenta come un semplice richiamo costituisce di fatto una radicalizzazione delle poste in gioco. Infatti, volendo questa volta arrivare al punto nodale della filosofia politica greca, Foucault lo scopre in quello che chiama un principio di differenziazione etica.

È stato detto da sempre che la filosofia politica degli antichi era ossessionata dalla ricerca del "miglior regime", e il più delle volte si è visto in questo l'effetto di un moralismo un po' ingenuo e piatto al quale si opporrebbe il pessimismo tragico dei moderni. Foucault tenta qui un percorso diverso: mostrare che la ricerca della "migliore costituzione" non coincide con una ricerca morale, ma costituisce l'iscrizione di un principio di differenza etica all'interno del problema del governo degli uomini. In realtà, non si tratta di determinare una forma ideale o una meccanica ottimale della distribuzione dei poteri, ma di far valere il fatto che l'eccellenza politica dipenderà dal modo in cui gli attori politici si saranno saputi costituire essi stessi come soggetti etici. Eppure è difficile cogliere la differenza, poiché alla fin fine si tratta sempre di dire che una buona politica dipenderà da dirigenti virtuosi. Ma l'intervento di Foucault è capitale, in quanto mette in risalto che questa differenziazione etica non designa di fatto la qualità morale di un dirigente, né la singolarità di una stilizzazione dell'esistenza che separerebbe un individuo eccezionale dalla massa anonima. Essa presuppone invece di far giocare, nella costruzione del rapporto con se stessi, la differenza della verità, oppure, in alternativa, proprio la verità come differenza, come costruzione di una distanza dall'opinione e dalle certezze condivise. Di qui la fragilità strutturale della democrazia:<sup>9</sup>

infatti, se è possibile pensare che un individuo – o un piccolo gruppo – arrivi a operare su se stesso questo lavoro etico di differenziazione, è improbabile che possa farlo un intero popolo. Rimane il fatto che la differenza etica, la quale permette alla miglior *politeia* di esistere, non è che l'effetto, in un soggetto, della differenza della verità stessa.

Questa rivalutazione del pensiero politico greco permette nello stesso tempo a Foucault di inserire il proprio percorso su questa scia.<sup>10</sup> Egli arriva infatti a questo risultato: la filosofia antica iscrive il problema del governo degli uomini (*politeia*) sotto l'egida di un'elaborazione etica del soggetto (*ēthos*) che possa far valere in lui e di fronte agli altri la differenza di un discorso di verità (*alētheia*). Sono dunque presenti, qui, le tre dimensioni del Sapere, del Potere e del Soggetto (o meglio: della veridizione, della governamentalità e dei modi di soggettivazione), attraverso le quali Foucault aveva caratterizzato la propria impresa. Ma queste tre dimensioni non sono come tre lati distinti, che bisognerebbe studiare uno alla volta come tre ambiti separati. Foucault insiste sull'idea che l'identità del dire filosofico, dopo la sua fondazione socratico-platonica, riguarda appunto una struttura d'appello: mai studiare i discorsi di verità senza descrivere allo stesso tempo la loro incidenza sul governo di sé e degli altri; mai analizzare le strutture del potere senza mostrare su quali saperi e su quali forme di soggettività esse poggiano; mai individuare i modi di soggettivazione senza comprendere i loro prolungamenti politici e senza sapere quali rapporti con la verità li sorreggono. E non bisognerebbe nutrire la speranza di scegliere una di queste dimensioni come quella fondamentale: mai le violenze politiche o le posture morali potranno esaurirsi in una logica generale; mai le esigenze del sapere o le costruzioni etiche potranno essere ridotte a forme di dominio; mai, infine, sarà possibile fondare le forme di veridizione e i modi di governo su strutture soggettive. I due principi di correlazione necessaria e di irriducibilità definitiva bastano a determinare l'identità della filosofia dopo i greci, e in essi Foucault iscrive il suo progetto.

È per questo, infine, che a quanti potrebbero dire (lo si è sentito e lo si sentirà ancora) che manca a Foucault una "vera" filosofia della conoscenza o una "vera" filosofia politica o

morale egli intende rispondere: per fortuna, poiché pretendere che l'epistemologia, la morale e la politica possano mai costituire degli ambiti autonomi, giustapposti, ciascuno metodicamente e isolatamente esauribile, significherebbe uscire dalla filosofia nella sua ispirazione originaria.

### 3. *La luce della morte*

Foucault muore di Aids il 25 giugno 1984. Nel gennaio dello stesso anno, molto malato, gli vengono somministrati degli antibiotici.<sup>11</sup> Scrive a Maurice Pinguet: "Ho creduto di avere l'Aids, ma un trattamento energico mi ha rimesso in piedi".<sup>12</sup> A partire dal mese di febbraio recupera la salute e può nuovamente garantire il suo corso, anche se si lamenta di una brutta influenza all'inizio del mese di marzo.<sup>13</sup>

È difficile sapere quanto fosse precisa la coscienza che Foucault aveva e voleva avere del male che lo affliggeva. Daniel Defert, nella sua *Chronologie*, indica che a marzo, regolarmente seguito all'ospedale Tarnier, "non domandava né riceveva alcuna diagnosi" e che l'unica domanda che sembrava porre ai medici fosse: "Quanto tempo mi resta?".<sup>14</sup> Si tratta qui del rapporto intimo che ciascuno ha con il proprio corpo, la propria malattia e la propria morte. Rimane il fatto che un certo numero di letture, proposte nel 1984, dei grandi testi della storia della filosofia si collocano appunto in questo orizzonte della malattia e della morte.<sup>15</sup> Per tutti, a proposito di testi fondatori, possiamo qui citare l'*Apologia di Socrate* e il *Fedone* di Platone.

A proposito del destino di Socrate, colpisce constatare come l'argomentazione di Foucault finirà col focalizzarsi sul rapporto con la morte e ancora più precisamente sul problema della paura di morire.<sup>16</sup> Il tema generale è quello della trasformazione di una *parrësia* che si esercita da una tribuna politica (Pericle o Solone di fronte agli ateniesi) in una *parrësia* (l'esame socratico) che si pratica sulla pubblica piazza, nel quadro di una relazione interindividuale. Al rimprovero che potremmo muovergli di non avere fatto politica, Socrate avrebbe risposto: se avessi fatto politica, sarei morto già da molto tempo. Per questo, mostra Foucault, la risposta non

implica una paura di morire, ma un tentativo di preservare il più a lungo possibile una missione ricevuta dagli dei, la cura degli altri: questa insistente e perpetua vigilanza mirante a verificare con ciascuno se si prende correttamente cura di se stesso. Di passaggio, si vede consumarsi attorno al personaggio di Socrate l'intrecciarsi del tema della *parrësia* con quello dell'*epimeleia* (la cura di sé) e l'impresa filosofica si ridefinisce come quel dire-il-vero coraggioso che punta a trasformare il modo d'essere del proprio interlocutore, affinché egli impari a prendersi correttamente cura di se stesso. È per poter salvaguardare questo compito che Socrate rifiuta di fare politica. Non è per paura di morire: è per il terrore che la propria missione essenziale venga compromessa dalla propria scomparsa. Allo stesso modo, si può dire che una grave malattia ci fa paura non perché agita lo spettro odioso del nulla, ma perché ci impedirebbe di portare a termine una ricerca o un lavoro. La miglior prova di tutto ciò la fornisce Socrate (ed è questo il racconto dell'*Apologia*) preferendo la morte al tradimento della propria missione essenziale.

Se tutta la lettura dell'*Apologia* da parte di Foucault ruota intorno al problema della paura di morire, quella del *Fedone* interroga il rapporto essenziale tra la filosofia e la malattia.<sup>17</sup> Il problema posto è quello delle ultime parole di Socrate, cioè questa enigmatica ingiunzione: "Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio, curatene tu" (118a). Queste ultime parole avevano ricevuto, nel corso dell'intera tradizione, un'interpretazione nichilista. Come se Socrate avesse detto: bisogna ringraziare il dio della medicina, perché, attraverso la morte che salva, sono guarito dalla malattia di vivere. Foucault chiede aiuto a Dumézil<sup>18</sup> per fornire una lettura diversa della famosa formula: se Socrate può ringraziare Asclepio nei suoi ultimi istanti è sicuramente perché è stato guarito, ma dalla malattia dei falsi discorsi, dal contagio delle opinioni comuni e dominanti, dall'epidemia dei pregiudizi: guarito grazie alla filosofia.

Così i due enunciati a cui arriva Foucault nel 1984, indissociabili dalla sua lotta contro la malattia e dalla morte che lo coglierà in giugno, sarebbero: non è la morte a farmi paura, ma l'interruzione del mio compito; di tutte le malattie, la sola mortale è la malattia dei discorsi (le false chiarezze e le evidenze ingannevoli), e la filosofia mi ha guarito fino in fondo

da questa malattia. Bisogna notare infine che l'ultima parola pronunciata da Socrate (curatene, non trascurare la mia richiesta: *mē amelēsēte*) rinvia all'*epimeleia* cara a Foucault. Questa cura di sé, che egli aveva voluto situare nel cuore dell'etica antica, sarà l'ultima parola sulle labbra di Socrate.

Ma rimarrà da dimostrare – e sarà la posta in gioco dell'intero corso del 1984 – che la cura di sé – che era stata semplicemente compresa nel 1982<sup>19</sup> come una strutturazione del soggetto, specifica e irriducibile al modello cristiano o trascendentale (né il soggetto della confessione, né l'io trascendentale) – è anche una cura del dire-il-vero, il quale richiede coraggio, e soprattutto una cura del mondo e degli altri, che esige l'adozione di una “vera vita” come critica permanente del mondo.

#### 4. *Il Lachete e la radicalizzazione delle poste in gioco*

La lettura del *Lachete* di Platone quasi si impone, per Foucault, nel quadro di un corso intitolato “Il coraggio della verità”, poiché si tratta di uno dei rari testi di filosofia interamente dedicati al problema del coraggio. Ma se la scelta dell'opera non è sorprendente, il partito preso dalla lettura lo è molto di più. In effetti, mentre la grande maggioranza dei commentatori aveva affrontato soprattutto lo studio del corpo centrale del testo (il momento dialettico dei tentativi falliti, da parte di Nicia e Lachete, di definire la virtù del coraggio), Foucault si interessa esclusivamente all'inizio del dialogo e al suo finale, vale a dire a ciò che molti hanno considerato come pura messa in scena aneddotica.<sup>20</sup> Questo taglio – avendo nuovamente posto l'accento sulla *parrēsia* – gli permette di considerare come coraggio solo quello che sostiene un dire-il-vero e soprattutto uno stile di esistenza.

In continuità con il commento dell'*Apologia*, Socrate è sempre presentato come colui che esercita un dire-il-vero coraggioso rivolto agli individui, al fine di correggere il loro *ēthos*. Ma con la lettura del *Lachete* è proposta una nuova dimensione: Socrate è anche colui che ha il coraggio di far valere questa esigenza di verità nella trama visibile della propria esistenza. Questo secondo elemento è determinante

per la logica d'insieme del corso, poiché permetterà di porre il problema della "vera vita" e di fornire un primo quadro teorico generale allo studio del cinismo antico. Questa rivalutazione, d'altronde, è a tal punto decisiva da condurre subito Foucault a una rimessa in prospettiva globale della storia della filosofia, che riprende, modificandone il contenuto, la struttura di derivazione binaria che era servita a descrivere il pensiero moderno a partire da Kant.<sup>21</sup> Dalla fine degli anni settanta, Foucault aveva infatti distinto molte volte due posterità kantiane: la posterità trascendentale (la domanda: cosa posso conoscere?) e la posterità critica (che pone la domanda: come siamo governati?). Negli anni ottanta aveva arricchito questa distinzione aggiungendo la dimensione etica allo studio delle relazioni di potere, e la domanda diventava: quali modi di soggettivazione vengono ad articolarsi sulle forme di governo degli uomini per resistervi o per abitarle?

Foucault, nel 1984, prenderà le cose molto a monte, poiché è da Platone che farà derivare questa volta due grandi direzioni spirituali della filosofia: da una parte, ispirandosi all'*Alcibiade*, una metafisica dell'anima che si dedica a fondare, nel discorso e con la contemplazione teoretica, il legame originario della *psykhē* immortale e della verità trascendente; dall'altra, un'estetica dell'esistenza problematizzata nel *Lachete* che persegue il compito di dare alla vita (al *bios*) una forma visibile, armoniosa, bella. L'alternativa di derivazione platonica si distingue molto da quella kantiana. Con Kant, si trattava di distinguere due ambiti della ricerca: la determinazione delle condizioni formali della verità oppure delle condizioni di governamentalità degli uomini. Si contrapporranno, questa volta, da un lato un compito spirituale che trova il proprio compimento in un *logos*, nella costituzione di un sistema di conoscenze, e dall'altro un compito che assume il proprio peso nell'effettività dell'esistenza concreta e dell'ascesi. Si ha quindi l'impressione che Foucault, nel 1984, metta sulla bilancia - piuttosto che due tipi possibili di studio (quello trascendentale o quello storico-critico) - la filosofia come campo discorsivo, come corpo conoscitivo costituito, come prova e atteggiamento.

## 5. *Le gesta ciniche*

Un'ampia parte del corso del 1984 è dedicata a una presentazione molto originale, si potrebbe anche dire corrosiva, del cinismo antico. Il cinismo è sempre stato il parente povero nella storia della filosofia antica. Il numero degli studi che gli sono stati dedicati resta ridicolmente scarso in confronto a quelli che riguardano l'epicureismo, lo stoicismo e anche lo scetticismo. Foucault sarà quindi uno dei primi a rinnovare in Francia l'interesse per questa corrente di pensiero rimasta ai margini.<sup>22</sup> È anche vero che dei suoi esponenti ci è rimasto molto poco, da una parte perché il contenuto dottrinale era piuttosto rozzo, dall'altra perché, alla maniera di Socrate, che non ci ha lasciato nessun libro, i cinici trascuravano ampiamente l'arte di scrivere. Il cinismo ci è dunque pervenuto essenzialmente attraverso aneddoti, storielle, battute o altre repliche sferzanti. È proprio a questa indigenza teorica che Foucault si appoggia, per fare del cinismo il momento puro di una rivalutazione radicale della verità filosofica, restituita al terreno della *praxis*, della prova di vita, della trasformazione del mondo.

È nella *parrēsia* (nel parlar-franco) che si riconoscevano i cinici ed è quindi la *parrēsia* a fornire il quadro introduttivo a questo nuovo studio. Fino a qui, Foucault ne aveva esaminato due grandi versanti: anzitutto il versante politico, poi quello etico. Il versante politico, a partire da un momento democratico fortemente ambivalente – in cui la *parrēsia* designava al tempo stesso la coraggiosa presa di parola del cittadino che rivolge ai propri pari delle verità sgradevoli, che rischia perciò il loro sdegno, e il diritto demagogico riconosciuto a chiunque di dire qualunque cosa –, si era evoluto verso un momento autocratico, che vede l'entrata in scena del filosofo, consigliere di un Principe al quale fa coraggiosamente la lezione, elevandosi molto al di sopra del brusio degli adulatori di corte. Il versante etico era rappresentato da Socrate, che interPELLA ciascuno per domandargli se si prende opportunamente cura di se stesso.

La *parrēsia* cinica costituisce una terza grande forma di coraggio della verità, anche se può essere compresa, in un primo tempo, come la semplice continuazione del dire-il-vero socratico. Infatti, dopotutto, Diogene e Cratete sono anche descritti mentre arringano le folle sulla pubblica piazza e



denunciano i compromessi di tutti, obbligando ciascuno a interrogarsi sul proprio modo di vivere. Ma rispetto al dire-il-vero socratico questa messa in questione viene svolta in maniera incomparabilmente più aggressiva, brutale e radicale. Del resto, non c'è solo una differenza di intensità o di stile. Ormai non si tratta più soltanto – come nel caso di Socrate, dopotutto – di andare a inquietare la buona (o la falsa) coscienza che lega ciascuno alle proprie certezze, di denunciare i falsi saperi, o anche di sottolineare ironicamente le dissonanze tra i discorsi di qualcuno e i suoi comportamenti. Rimettere in discussione le certezze acquisite: ci si rende ben conto che con i cinici questa postura è molto più radicale, molto più estesa; è l'insieme dei costumi e dei valori ricevuti nella cultura antica che si trovano attaccati e colpiti. Socrate è forse un personaggio bizzarro, ma, eccettuata la sua mania delle discussioni interminabili, egli adotta un modo di vivere piuttosto posato e tradizionale. Sotto certi aspetti, fa anche la figura del cittadino modello. Pur essendo fuori dalla norma, egli non vive in una condizione di assoluta marginalità. Il cinico si fa notare, al contrario, per un modo di vivere di rottura. Lo si riconosce, come si è detto, prima di tutto per la sua franchezza (*parrësia*: il suo linguaggio è aspro, i suoi attacchi verbali virulenti, le sue arringhe violente), ma anche per il suo aspetto esteriore: piuttosto sudicio, va vestito di un vecchio mantello che gli serve allo stesso tempo da coperta, porta una semplice bisaccia, va a piedi nudi o calza i sandali, e impugna il suo bastone per passeggiare e per imprecare. Ora, questo modo di vita estremamente rozzo, questa indigenza vagabonda sono per Foucault l'espressione manifesta di una messa alla prova dell'esistenza attraverso la verità.<sup>23</sup> Questa tematica è capitale, perché rende possibile l'insorgenza di una dimensione largamente inosservata della filosofia occidentale classica: la dimensione dell'elementare. La questione della verità, quando si pone al pensiero, fa sorgere la dimensione dell'essenziale come ciò che *sempre rimane*, trascende le variazioni mentali, ignora le decomposizioni temporali. I cinici porranno alla vita la questione della verità nella sua materialità, permettendo di mettere in luce ciò che *assolutamente resiste*: ho bisogno di banchetti per nutrirmi, di palazzi per dormire? Cos'è realmente necessario per vivere? Sorge allora l'elementare, come uno

strato di necessità assoluta, conseguente a una riduzione ascetica. Rimangono la terra per vivere, il cielo stellato come tetto e i ruscelli per bere. Come i platonici tentavano di discernere la conoscenza essenziale attraverso le spesse nebbie delle opinioni ricevute, i cinici braccano, nella boscaglia delle convenzioni e degli artifici mondani, l'elementare: ciò che nella concretezza dell'esistenza resiste assolutamente. La *parrêsia* cinica, domandando a ciascun desiderio e a ciascun bisogno che cosa abbia di vero, produce una purificazione dell'esistenza in seguito alla quale le nostre vite appaiono piene di contingenze e di futili vanità.<sup>24</sup> Questo intrecciarsi serrato della vita e della verità – questo impegno a manifestare il vero nel corpo visibile dell'esistenza – sarebbe così la caratterizzazione essenziale del cinismo, la cui posterità andrebbe ricercata nella religione (gli ordini mendicanti del cristianesimo), nella politica (i rivoluzionari del XIX secolo) o ancora nell'arte moderna e contemporanea.<sup>25</sup>

L'idea di una vita che nello spessore della sua materialità viene lavorata dalla verità è ancora perseguita da Foucault nel quadro di una reinterpretazione del famoso motto cinico *parakharaxon to nomisma* ("falsifica la moneta"). Foucault comincia col notare, come spesso era stato fatto, che dietro la parola *nomisma* bisogna cogliere l'idea di *nomos* (legge, costume) e che i valori da sconvolgere non sono esclusivamente monetari. Ma fa valere soprattutto il fatto che la *parakharaxis* significhi anche il fatto di cancellare l'effigie di una moneta per farle recuperare il suo valore autentico. Si potrà allora comprendere l'ingiunzione cinica come un ritorno ai valori della verità.

Si pone dunque la questione dei "significati" o "valori" della verità<sup>26</sup> (non si parla di criteri). Foucault ne distingue quattro: la non-dissimulazione, la purezza, la conformità alla natura e la sovranità. *Parakharaxon to nomisma* significa allora per i cinici: fai valere i veri significati, purificati, della verità, trasformandoli in altrettanti principi di direzione dell'esistenza. Condurre una "vera vita" significherà allora: condurre una vita totalmente pubblica ed esposta (ciò che è non-nascosto), un'esistenza di miseria e di povertà complete (ciò che è puro), una vita radicalmente selvaggia e animale (ciò che è retto), che manifesta una sovranità senza limiti (ciò che è immutabile). La

trasvalutazione cinica è il lavoro che consiste nel vivere *alla lettera* i principi della verità. La verità, in definitiva, appena abbandona il dominio dei discorsi per incarnarsi nell'esistenza, è ciò che è insopportabile. La "vera vita" non può manifestarsi che come "vita altra".

## *6. La vera vita come appello alla critica e alla trasformazione del mondo*

Al termine del suo studio del cinismo antico, Foucault è in grado di riesporre una visione d'insieme e di ricollocare il rapporto tra il pensiero greco-latino e il cristianesimo. A partire dal corso del 1980, questo rapporto aveva assunto la forma di un'opposizione tra un modo di soggettivazione antica, che implicava una costruzione del sé, un dare forma alla propria esistenza – l'applicazione continua di una cura di sé come esercizio di libertà –, e un modo di soggettivazione che conduceva alla rinuncia di sé, attraverso l'applicazione di una conoscenza e di un obbligo permanente all'obbedienza.<sup>27</sup> Nel 1984 questa prospettiva d'insieme viene modificata.

L'analisi del "rovesciamento" dei significati di verità aveva già permesso di stabilire il concetto di una "vita altra". Il cinico, facendo lavorare nello spessore stesso della propria vita i valori di verità tradizionalmente attribuiti al discorso, produce in effetti lo scandalo di una "vera vita" che si ritrova in posizione di rottura con tutte le forme abituali di esistenza. La vera vita non è più rappresentata come un'esistenza compiuta, capace di spingerci verso la perfezione delle qualità o delle virtù che i destini ordinari fanno emergere solo nel tempo di un debole bagliore. Essa diventa, con i cinici, una vita scandalosa, inquietante, una vita "altra" immediatamente rigettata, messa ai margini.

Nelle ultime lezioni, spingendo al limite la lettura della *Diatriba* 22, libro III, di Epitteto (il grande ritratto del cinico),<sup>28</sup> Foucault mostra come questa vita altra costituisca una critica del mondo esistente e sostenga al tempo stesso un appello a un "mondo altro". La vera vita si manifesta, così, come una vita altra che fa esplodere l'esigenza di un mondo differente. L'ascesi attraverso la quale il cinico costringe la propria vita

all'esposizione permanente, all'indigenza radicale, all'animalità selvaggia e alla sovranità illimitata (i quattro significati capovolti della verità) non ha nessuna vocazione (come poteva essere per gli epicurei, gli stoici e gli scettici) a garantire semplicemente una tranquillità interiore che rappresenti un fine in sé, mentre rimane edificante. Il cinico si sforza di realizzare la "vera vita" per provocare gli altri a capire che si sbagliano, che si smarriscono, e per far esplodere l'ipocrisia dei valori ricevuti. Attraverso questa irruzione dissonante della "vera vita" in mezzo al concerto delle menzogne e delle false sembianze, delle ingiustizie accettate e delle iniquità dissimulate, il cinico fa emergere l'orizzonte di un "mondo altro" il cui avvento presupporrebbe la trasformazione del mondo presente. Questa critica – che implica un lavoro continuo su di sé e un'ingiunzione insistente rivolta agli altri – deve essere interpretata come un compito politico. E questa "militanza filosofica", come la chiama Foucault, costituisce anche la più nobile e alta delle politiche: è il grande *politeuesthai* di Epitteto.<sup>29</sup>

Si comprende proprio per questo come lo studio del movimento cinico permetta a Foucault di sciogliere il rischio rappresentato dalla posizione della "cura di sé" nel cuore dell'etica antica. Certamente, la virtù di questa ridefinizione era in primo luogo polemica, poiché si trattava di destituire il privilegio classico dello *gnōthi seauton* (la conoscenza di sé) e di opporre all'ascesi cristiana, che implicava la rinuncia a sé e l'obbedienza all'altro, un'ascesi antica che invitava alla costruzione di sé.<sup>30</sup> Foucault aveva tuttavia insistito nel mostrare che questa cura non era un esercizio solitario, ma una pratica sociale e anche un invito al buon governo degli uomini (prendersi correttamente cura di sé per poter prendersi correttamente cura degli altri). Rimane il fatto che questa cura di sé, essenzialmente presentata nella sua versione stoica ed epicurea, faceva apparire un gioco della libertà in cui la costruzione interiore prevaleva sulla trasformazione politica del mondo. L'introduzione del concetto di *parrēsia*, nella sua versione socratica e cinica, doveva apportare a questa presentazione dell'etica antica un riequilibrio decisivo. In effetti, con tutta la loro aggressività, i cinici rappresentano il momento in cui l'ascesi di sé vale solo se orientata a provocare

gli altri, poiché si tratta di costituirsi come spettacolo che metta ciascuno di fronte alle proprie contraddizioni. In tal modo la cura di sé diviene propriamente cura del mondo: “vera vita” che invoca l’avvento di un “mondo altro”.

Di fronte all’articolazione cinica “vita altra”/“mondo altro” si erge, per Foucault, il platonismo. Nel platonismo, si tratta piuttosto di far giocare insieme “l’altro mondo” e “l’altra vita”. L’altro mondo è il regno delle Forme pure, delle Verità eterne, che trascende quello delle realtà sensibili, mobili, corruttibili. L’altra vita è quella promessa all’anima nel momento in cui, dopo che si sarà separata dal corpo, scoprirà nell’altro mondo la sua patria natale, per una vita trasparente, luminosa, eterna. Si comprende allora quale stile debba assumere, nella famiglia del platonismo, la cura di sé: preservare e purificare la propria anima per l’aldilà, nell’attesa del suo autentico destino. L’originalità del cristianesimo, secondo Foucault, consisterebbe precisamente nell’aver fuso la visione platonica di un “altro mondo” e l’esigenza cinica di una “vita altra”: la fede e la speranza in una patria celeste dovranno essere rese autentiche da un’esistenza che trasgredisce le abitudini temporali. Il senso della rottura rappresentata da Lutero e dalla Riforma consisterà nel rifiuto di far dipendere l’accesso all’altro mondo da una vita altra: d’ora in poi ci si potrà assicurare la salvezza portando a termine il proprio dovere quotidiano, la propria vocazione immanente.<sup>31</sup>

## 7. *Il vero e l’altro*

I giochi tra “altra vita”/“vita altra”, “altro mondo”/“mondo altro” presuppongono in Foucault una filosofia dell’alterità che, per il fatto stesso di non essere enunciata sistematicamente, dà al pensiero tutto il suo slancio. In effetti, questa nozione di alterità gli permette di ancorare filosoficamente il suo concetto di verità.<sup>32</sup> Già nel 1983 Foucault, per turbare l’idea delle nozze felici e trasparenti tra democrazia e verità, aveva convocato *La Repubblica*. La virtù del discorso vero secondo Platone era quella di introdurre nell’anima una differenza e delle gerarchie, spezzando le logiche consensuali e stabilendo tra i desideri degli ordini di precedenza. Nel 1984, Foucault

farà nuovamente giocare questa dimensione di alterità come segno del vero, ma questa volta a proposito della vita (del *bios*). La “vera vita”, la vita che si sottomette alla prova della verità, non può mancare di apparire, all’occhio comune, come una vita altra: di rottura e trasgressiva.

Si comprende perché, quando aveva collegato i differenti “significati” o “valori” della verità, Foucault, una volta fissati i temi del non-nascosto, del puro, del retto e del sovrano, abbandonava, barrandolo sul manoscritto, il tema dell’“identico” o dello “stesso”, che in un primo momento aveva annotato come uno dei grandi significati tradizionali della verità: un significato certamente centrale nella nostra cultura filosofica. Nel 1984 intende precisamente far emergere il fatto che il marchio del vero è l’alterità: ciò che fa la differenza nel mondo e nelle opinioni degli uomini, ciò che obbliga a trasformare il proprio modo di essere, ciò la cui differenza apre la prospettiva di un mondo altro da costruire, da sognare. Il filosofo diviene colui che, attraverso il coraggio del suo dire-il-vero, fa vibrare, con la sua vita e la sua parola, il lampo di un’alterità.

Foucault può così scrivere queste parole, che non avrà il tempo di pronunciare, ma che sono le ultime che ha tracciato sulle ultime pagine del manoscritto del suo ultimo corso: “Ciò su cui vorrei insistere, per finire, è questo: non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell’alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell’altro mondo e della vita altra”.

## Note

<sup>1</sup> *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 [trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999].

<sup>2</sup> Ivi, pp. 232-255 [trad. it. cit., pp. 232-256].

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, lezione del 1° febbraio 1984, prima ora (il concetto di “aleurgia” era stato formulato per la prima volta da Foucault nel 1980 e spiegato nelle lezioni al Collège de France del 23 e del 30 gennaio 1980 [corso “Il governo dei viventi”]).

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2008, pp. 285-286 [trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, edizione italiana a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 295-296].

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, lezione del 1° febbraio, prima e seconda ora.

<sup>7</sup> *Le gouvernement de soi et des autres*, cit., pp. 145-147 [trad. it. cit., pp. 152-155].

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, lezione dell'8 febbraio, prima e seconda ora.

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, nella lezione dell'8 febbraio, prima ora, la conclusione dell'analisi del passaggio enigmatico della *Politica* di Aristotele (III, 7, 1279a-b).

<sup>10</sup> Cfr. *supra*, lezione dell'8 febbraio, conclusione della seconda ora.

<sup>11</sup> D. Defert, "Chronologie", in *Dits et écrits, 1954-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, in collaborazione con J. Lagrange, 4 voll., Gallimard, Paris 1994, vol. I, p. 63.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, le prime parole pronunciate nella lezione del 21 marzo, prima ora.

<sup>14</sup> D. Defert, "Chronologie", cit., p. 63.

<sup>15</sup> D'altronde, l'esistenza stessa di Foucault, durante l'inverno del 1984, sembrava portare il marchio dell'ascetismo radicale del quale egli faceva contemporaneamente la descrizione parlando dei cinici.

<sup>16</sup> Cfr. *supra*, lezione del 15 febbraio, prima ora.

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, lezione del 15 febbraio, seconda ora.

<sup>18</sup> G. Dumézil, "...*Le moyne noir en gris dedans Varennes*". *Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Gallimard, Paris 1984 [trad. it. di G. Zaganelli, "...*Il monaco nero in grigio dentro Varennes*", Adelphi, Milano 1999<sup>2</sup>].

<sup>19</sup> *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2001 [trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003].

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, lezione del 22 febbraio.

<sup>21</sup> Cfr. su questo punto già nel 1978 la conferenza "Che cos'è la critica?", pronunciata davanti alla Società francese di filosofia (in "Bulletin de la Société française de Philosophie", seduta del 27 maggio 1978 [trad. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 31-78]) e nel 1983 la lezione del 5 gennaio (*Le gouvernement de soi et des autres*, cit., pp. 21-22 [trad. it. cit., pp. 22-24]).

<sup>22</sup> Gli studi sul cinismo sono tuttavia largamente proseguiti a partire dalla fine degli anni ottanta, in particolare in Francia intorno a M.-O. Goulet-Cazé (cfr. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris 1986; M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet [a cura di], *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du Cnrs (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Puf, Paris 1993; M.-O. Goulet-Cazé, R. Bracht Branham [a cura di], *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley 1996). Da sottolineare anche la pubblicazione, contemporanea al corso, dei libri di P. Sloterdijk (*Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; trad. fr. di H. Hildenbrand, *Critique de la raison cynique*, Bourgois, Paris 1987 [trad. it. *Critica della ragion cinica*, a cura di A. Ermano e M. Perniola, Garzanti, Milano 1993]) e di A. Glucksmann (*Cynisme et passion*, Grasset, Paris 1981).

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, lezione del 29 febbraio, prima ora.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. *supra*, lezione del 29 febbraio, seconda ora.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, lezione del 7 marzo, prima ora.

<sup>27</sup> Cfr. le lezioni del 12, 19 e 26 marzo 1980 del corso del 1979-1980 al Collège de France (“Il governo dei viventi”).

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, lezione del 22 marzo, prima ora.

<sup>29</sup> Si noterà che Foucault, nei suoi ultimi mesi, proprio mentre viveva un’esistenza rarefatta e concentrata interamente sul proprio lavoro di preparazione delle lezioni così come sulla lettura e la correzione delle bozze dei volumi II e III della sua *Storia della sessualità* (*L’usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984 [trad. it. di L. Guarino, *L’uso dei piaceri* e *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1984 e 1985]), trovava ancora il tempo di ricevere, nel mese di marzo, Claude Mauriac accompagnato dai lavoratori maliani e senegalesi, sfrattati dalla polizia, per redigere delle lettere in loro favore (cfr. su questo punto D. Defert, “Chronologie”, cit.).

<sup>30</sup> Cfr. *L’herméneutique du sujet*, cit. [trad. it. cit.]

<sup>31</sup> Cfr. *supra*, lezione del 14 marzo, prima ora.

<sup>32</sup> Questo lavoro della nozione di verità a partire dalla filosofia greca era già cominciato ai tempi del primo corso pronunciato al Collège de France, nel 1971 (“La volontà di sapere”), che si concentrava sulle tecniche di verità nella Grecia arcaica e iniziava così un dialogo segreto con il pensiero di Heidegger sull’idea greca di verità, che si conclude quindi nel 1984.



# Indice

## Avvertenza

Lezione del 1° febbraio 1984

Prima ora

*Strutture epistemologiche e forme aleturgiche - Genealogia dello studio della parrèsia: le pratiche del dire-il-vero su se stessi - Il maître d'existence nell'orizzonte della cura di sé - La sua caratterizzazione principale: la parrèsia - Richiamo dell'origine politica della nozione - Doppio valore della parrèsia - Aspetti strutturali: la verità, l'impegno e il rischio - Il patto parresiastico - parrèsia versus retorica - La parrèsia come modalità specifica del dire-il-vero - Studio differenziale di due altre modalità del dire-il-vero nella cultura antica: la profezia e la saggezza - Eraclito e Socrate.*

Lezione del 1° febbraio 1984

Seconda ora

*Il dire-il-vero del tecnico - Oggetto del dire-il-vero parresiastico: l'êthos - La composizione delle quattro modalità del dire-il-vero in Socrate - Il dire-il-vero filosofico come articolazione delle funzioni di saggezza e di parrèsia - La Predicazione e l'Università nel Medioevo - Una nuova combinatoria delle modalità del dire-il-vero - La configurazione delle quattro modalità di veridizione nell'epoca moderna.*

Lezione dell'8 febbraio 1984

Prima ora

*La parrësia euripidea: un privilegio del cittadino ben nato - Critica della parrësia democratica: nociva per la città, pericolosa per chi la esercita - La riserva politica di Socrate - Il ricatto-sfida di Demostene - L'impossibilità di una differenziazione etica in democrazia: l'esempio della Costituzione degli Ateniesi - Quattro principi del pensiero politico greco - Il rovesciamento platonico - L'esitazione aristotelica - Il problema dell'ostracismo.*

Lezione dell'8 febbraio 1984

Seconda ora

*La verità e il tiranno - L'esempio di Gerone - L'esempio di Pisistrato - La psykhê come luogo della differenziazione etica - Ritorno alla Lettera VII di Platone - L'indirizzo che Isocrate rivolge a Nicocle - La trasformazione di una parrësia democratica in una parrësia autocratica - Specificità del discorso filosofico.*

Lezione del 15 febbraio 1984

Prima ora

*Il pericolo dell'oblio di se stessi - Il rifiuto di un impegno politico da parte di Socrate - Solone di fronte a Pisistrato - Il demone di Socrate - Il rischio di morte: storia dei generali delle Arginuse e di Leone di Salamina - L'oracolo di Delfi - La risposta di Socrate all'oracolo: la verifica e l'inchiesta - Oggetto della missione: la cura di sé degli uomini - Irriducibilità della veridizione socratica - Emergenza di una parrësia propriamente etica - Il ciclo della morte di Socrate come fondazione etica della cura di sé.*

Lezione del 15 febbraio 1984

Seconda ora

*Le ultime parole di Socrate - Le grandi interpretazioni classiche - L'insoddisfazione di Dumézil - La vita non è una malattia - Le soluzioni di Wilamowitz e Cumont - Critone,*

*guarito dall'opinione generale - La falsa opinione come malattia dell'anima - Le obiezioni di Cebete e Simmia contro l'immortalità dell'anima - La solidarietà delle anime nel discorso - Ritorno alla cura di sé - Il testamento di Socrate.*

Lezione del 22 febbraio 1984

Prima ora

*Ricerche etimologiche attorno all'epimeleia - Il metodo di Dumézil e la sua estensione - Il Lachete di Platone: le ragioni della scelta - Il patto di franchezza - Il problema dell'educazione dei bambini - I giudizi contraddittori di Nicia e Lachete sulla dimostrazione d'armi - La questione della competenza tecnica secondo Socrate - Rovesciamento socratico del gioco dialettico.*

Lezione del 22 febbraio 1984

Seconda ora

*Socrate e l'esame completo e continuo di se stesso - Il bios come oggetto della parrèsia socratica - La sinfonia dei discorsi e degli atti - Le conclusioni del dialogo: la sottomissione finale al logos.*

Lezione del 29 febbraio 1984

Prima ora

*Il circolo della verità e del coraggio - Confronto tra l'Alcibiade e il Lachete - Metafisica dell'anima ed estetica dell'esistenza - La vera vita e la vita bella - L'articolazione del dire-il-vero sul modo di vivere nel cinismo - La parrèsia come caratteristica principale del cinico: testi di Epitteto, Diogene Laerzio, Luciano - Definizione della relazione tra dire-il-vero e modo di vivere: funzione strumentale/ funzione di riduzione/funzione di prova - La vita come teatro della verità.*

Lezione del 29 febbraio 1984

## Seconda ora

*Ipotesi sulle posterità del cinismo – Le posterità religiose: l'ascetismo cristiano – Le posterità politiche: la rivoluzione come stile d'esistenza – Le posterità estetiche: l'arte moderna – Antiplatonismo e antiaristotelismo dell'arte moderna.*

Lezione del 7 marzo 1984

## Prima ora

*Richiami bibliografici – Due personaggi cinici contrapposti: Demetrio e Peregrino – Due presentazioni contrapposte del cinismo: come impostura o come universale della filosofia – Limitatezza dottrinale ed estensione sociale del cinismo – L'insegnamento cinico come armatura di vita – Il tema delle due vie – Tradizionalismo della dottrina e tradizionalismo dell'esistenza – L'eroismo filosofico – Il Faust di Goethe.*

Lezione del 7 marzo 1984

## Seconda ora

*Il problema della vera vita – I quattro sensi della verità: senza dissimulazione; senza commistioni; diritto; immutabile – I quattro sensi dell'amore vero in Platone – I quattro sensi della vera vita in Platone – Il motto di Diogene: "Cambia il valore della moneta".*

Lezione del 14 marzo 1984

## Prima ora

*Il paradosso cinico, o il cinismo come banalità scandalosa della filosofia – L'eclettismo a effetto invertito – Le tre forme del coraggio della verità – Il problema della vita filosofica – Elementi tradizionali della vita filosofica: l'armatura di vita; la cura di sé; le conoscenze utili; la vita conforme – Interpretazioni del precetto cinico: trasforma i valori – La qualificazione di "cane" – Le due linee di sviluppo della vera*

vita: Alcibiade o Lachete.

Lezione del 14 marzo 1984

Seconda ora

*La vita non dissimulata: versione stoica e trasvalutazione cinica - La vita senza commistioni nella sua interpretazione tradizionale: indipendenza e purezza - La povertà cinica: reale, attiva, indefinita - La ricerca del disonore - Umiliazione cinica e umiltà cristiana - Rovesciamento cinico della vita diritta - Lo scandalo dell'animalità.*

Lezione del 21 marzo 1984

Prima ora

*Il capovolgimento cinico della vera vita in una vita altra - La vita sovrana nel senso tradizionale: il saggio caritatevole ed esemplare - Il tema del re-filosofo - La trasformazione cinica: il confronto Diogene/Alessandro - Elogio di Eracle - L'idea di militanza filosofica - Il re di derisione - Il re nascosto.*

Lezione del 21 marzo 1984

Seconda ora

*Lettura del libro di Epitteto sulla vita cinica (III, 22) - Gli elementi stoici del ritratto - La vita filosofica: dalla scelta ragionata alla vocazione divina - La pratica ascetica come verifica - Elementi etici della missione cinica: resistenza, vigilanza, ispezione - La responsabilità dell'umanità - Il governo del mondo.*

Lezione del 28 marzo 1984

Prima ora

*I due aspetti della vita cinica come vita sovrana: felicità e manifestazione di verità - L'atteggiamento cinico: conformità alla verità, conoscenza di sé e sorveglianza degli altri - La*

*trasformazione di sé e del mondo – Passaggio all'ascetismo cristiano: permanenze – Differenze: l'altro mondo e il principio di obbedienza.*

Lezione del 28 marzo 1984  
Seconda ora

*L'uso del termine parrēsia nei primi testi precristiani: modalità umane e divine – La parrēsia nel Nuovo Testamento: fede fiduciosa e apertura del cuore – La parrēsia nei Padri: l'insolenza – Sviluppo di un polo antiparresiastico: la conoscenza sospettosa di sé – La verità della vita come condizione d'accesso a un mondo altro.*

Nota del curatore di *Frédéric Gros*